Sommaire

N° 49
1992

Revue
de réflexion
théologique

La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse

HOKHMA

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés, le Comité de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à ce qui est exprimé dans *Hokhma*.

Composition et mise en page : *Effigie Communication*
1 rue d'Aix F-13510 Eguilles ☎ (16) 42 92 33 61
Impression : IMEAF F-26160 La Bégude de Mazenc. ☎ 75 90 16 37.

Dépôt légal 1e trimestre 1992 — No d'impression 92056

Hokhma 49, pp. 1-21.

LA VISION DU TRÔNE

Une clé pour pénétrer l'Apocalypse

Par Didier ROCHAT,
pasteur de l'Eglise française en Argovie (Suisse)

Le dernier livre de la Bible est passionnant. Comment comprendre qu'il trouve un écho aussi mitigé ? Même les grands lecteurs des Saintes Ecritures qu'étaient les réformateurs n'y ont pas trouvé leur compte. Pour Luther c'est un livre incompréhensible. Zwingli trouve qu'il n'a rien à faire dans la Bible, et Calvin, qui refuse de sélectionner à l'intérieur des livres sacrés, le laisse pourtant de côté : c'est le seul livre biblique duquel il ne fait pas de commentaire.

Il est vrai que dans notre civilisation cérébrale et rationalisante nous avons souvent négligé les histoires ; les paraboles, les métaphores et les symboles revêtent pour nous un caractère initiatique ou enfantin. Le langage visionnaire suscite l'envie de percer les secrets de l'univers et de l'avenir, mais à la fois réduit ces mystères à une imagerie lointaine et étrangère à nos préoccupations et nos cadres de pensée. Nous ne pouvons pas appliquer les mêmes critères déductifs pour cerner des ambiances, des sentiments ou, dans le cas de l'Apocalypse, des visions, que pour l'évaluation de processus physico-chimiques, par exemple, tels que nous en usons dans la recherche scientifique. L'Apocalypse nous confronte à nos limites. Elle éveille en nous la curiosité du nouveau, puis nous repousse, parce qu'elle nous montre notre impatience et notre manque de volonté à ôter le voile qui nous entoure.

La problématique de la ré-vélation (dé-voilement), traduction du mot apocalypse, n'est du reste pas nouvelle. Paul reproche déjà aux Juifs de ne pas comprendre l'Ancien Testament à cause du voile qui les empêche de reconnaître le Christ (2 Co 3,14). Et dans l'évangile de Jean les disciples se demandent pourquoi leur Seigneur ne cesse de parler en un langage énigmatique et caché (Jn 16,25.29ss)[1], alors qu'il pourrait se rendre compréhensible à tout le monde et les ouvrir à la foi.

---

[1] παροιμια – παρρησια : les termes sont assez vagues, mais soulèvent le fait

Ce même procédé que les disciples avaient reproché au Christ, Jean, l'auteur de l'Apocalypse, le reprend sans autre dans l'écriture de son livre. Il utilise un vocabulaire, des descriptions et un déroulement que ne comprennent que ceux qui sont déjà entrés dans la démarche. Le lecteur et l'auditeur sont obligés de se familiariser avec le cadre de référence de l'apocalyptique de l'époque avant de pouvoir cerner tous les contours du message. Le langage apocalyptique essayait de rendre compte de l'indescriptible projet de Dieu pour l'humanité, des enjeux de la vie présente et de l'urgence due à la proximité de l'ère eschatologique.

Mais l'Apocalypse de Jean, il est vrai, reste unique dans sa volonté de traduire l'espérance chrétienne dans notre histoire. Elle n'est pas focalisée sur un monde meilleur à venir, comme une éponge qui effacerait la dureté de la vie présente. Bien au contraire, l'action du Christ comprise à la lumière de l'Ancien Testament, reçoit un statut décisif dans le déroulement de l'histoire actuelle. Comment accepter les désastres de la guerre, de la famine, les cataclysmes écologiques, alors que Dieu règne et que le Christ est ressuscité ? Pourquoi Dieu permet-il au mal de s'épanouir si librement ? En serait-il l'auteur ?

En lisant l'Apocalypse on découvre un plan divin, et l'Eglise du Christ se voit attribuer un rôle très important dans son accomplissement. La venue du Christ sur terre marque une nouvelle étape, elle inaugure un plan de salut et de jugement de l'humanité tout entière. Mais les révélations faites aux prophètes de l'Ancienne Alliance continuent d'être vraies pour les hommes d'aujourd'hui.

Jean fait énormément d'allusions à l'Ancien Testament dans son Apocalypse, sans pourtant vraiment citer un seul passage. Il reprend des éléments de visions ou de concepts théologiques et retravaille les textes anciens, mais en leur donnant un sens renouvelé pour une perspective chrétienne[2]. Les références ouvertes et cachées à Jésus-Christ sont incontournables. C'est la raison pour laquelle l'Apocalypse de Jean eut la chance d'obtenir un statut canonique, contrairement à une quantité d'autres textes refusés pour des raisons de doctrine.

---

que le mystère de la foi n'est pas accessible à tout un chacun. Pour Jean, Jésus parle à la fois très librement et en pleine franchise, et en même temps utilise un langage figuré inaccessible sans le secours de l'Esprit. Le mot *paroimia* peut signifier que Jésus parle en proverbes ou bien qu'il se sert d'un langage mystérieux, allégorique ou parabolique.

[2] Comparez par exemple les visions d'Ezéchiel 1 et d'Apocalypse 4 et 5, ou le Fils d'Homme de Daniel 7, 13 et d'Ap 1, 13 ; les notions vétéro-testamentaires de « gloire », de « trône » etc.

LE PROBLÈME

Deux difficultés majeures sont à signaler. Elles sont d'autant plus importantes qu'aucune d'entre elles n'a trouvé de réponse concluante à ce jour ; de même cet article ne saurait prétendre y répondre définitivement. Ces deux éléments de controverse sont premièrement l'interprétation globale qu'on donnera à ce livre énigmatique, et secondement la structure du livre de l'Apocalypse comme entité.

Les présupposés personnels jouent un rôle d'autant plus grand dans la compréhension des textes apocalyptiques que notre imagination n'y est pas bridée par la raison. Chacun peut prétendre saisir le sens caché de ce livre sans qu'on puisse le contredire à première vue. Si quelqu'un y voit un déroulement chronologique, historique, allégorique ou prophétique, il cherchera la structure qui conviendra à démontrer ses vues.

Pour cette raison et en vue de faciliter mes explications je livre mon plan de l'Apocalypse sous forme d'esquisse. Il restera fragmentaire et très proche du texte, se bornant à signaler des unités et leur lien de parenté avec d'autres unités. Certaines parties doivent être distinguées par leur style et leur contenu, mais quelques éléments théologiques majeurs reviennent régulièrement. Ce sont notamment les références au trône, qui intéressent notre problématique, les mentions du Christ représenté sous différentes figures, et les allusions à une fin définitive de notre monde terrestre.

Cet article s'y arrêtera volontiers, mais ne pourra pas s'attarder de manière détaillée sur la structure, du fait de sa complexité. Par contre, tout intérêt sera porté à la compréhension globale qu'a Jean de son œuvre. A-t-il la prétention de prédire les événements historiques à venir et simplement de les décrire de manière imagée ? Ne livre-t-il pas plutôt un message bouleversant sur le sens de l'existence croyante dans un siècle marqué par l'hostilité grandissante à l'égard des chrétiens, un peuple qui attend impatiemment le retour en gloire de son maître et Seigneur ?

La vision du trône (Ap 4 et 5) me semble centrale lorsqu'on aborde la question du sens de l'existence croyante sur terre. Au lieu de commencer par l'interprétation des événements tragiques qui se produisent sur la terre, d'en dégager Dieu de toute responsabilité et de se plaindre sur la souffrance humaine, l'Apocalypse part du ciel, du trône de Dieu et de son « quartier général ». C'est ici que se situe le nerf de la guerre eschatologique qui traverse l'Apocalypse.

Ce renversement de perspective change radicalement notre perception du monde et de l'histoire. Il coupe court à toute tendance rationalisante qui aimerait décortiquer les détails du texte et lui imprimer une signification extérieure, mais qui se voudrait actuelle. Jean parle-t-il de guerre chimique, atomique ou liée au pétrole arabe ? Jésus reviendra-t-il avant ou après le règne de mille ans ? Et l'Antichrist, qui est-ce… ? Ces questions deviennent très secondaires. L'essentiel se déroule au ciel et prend racine dans un culte céleste bien particulier.

La richesse de l'Apocalypse ne peut se dévoiler que par bribes. C'est un univers dans lequel on pénètre avec un esprit de contemplation, en laissant de côté certains schémas hérités des sciences qui se veulent exactes. Personne ne peut prétendre avoir découvert et compris l'intégralité du message de ce livre. Certaines explications restent néanmoins possibles lorsqu'on s'appuie sur l'Ancien Testament ou d'autres sources répandues dans les milieux chrétiens à l'époque de Jean. Mais l'interprétation globale se fonde essentiellement sur les jeux de renvois à l'intérieur de l'Apocalypse même. Notre langage en restera fortement empreint.

Pénétrer ces mystères présuppose un regard croyant et exige une vision christocentrique de l'histoire. Par ailleurs, les dimensions cosmologiques et spatiales si peu développées dans nos esprits occidentaux sont très présentes sous la plume de Jean. Ces obstacles étant franchis, l'Apocalypse devient un livre porteur d'espérance et d'encouragements en période de crise. C'est pourquoi les chrétiens qui vivent dans des pays où ils sont opprimés pour leur foi, lisent cette vision avec prédilection. Pour eux, la souffrance prend un sens. Le message reste ainsi actuel bien au-delà des siècles.

Encore faut-il démontrer que la vision du trône est vraiment décisive, en quoi et pourquoi elle l'est. Revêt-elle l'importance que je lui donne tant dans son apport de sens que dans sa place à l'intérieur de la structure finale de l'Apocalypse ? Une délimitation précise de la vision du trône elle-même, ainsi que quelques détours par des notions symboliques et thématiques seront inévitables.

LA VISION DU TRONE[3]

Les chapitres 4 et 5 forment une unité divisée en deux parties d'égale longueur, dont chacune commence par « je vis » (4,1 ; 5,1).

---

[3] Il est conseillé de relire Apocalypse 4 et 5 avant de continuer la lecture de cet article.

Ensemble, elles décrivent un culte céleste autour du trône et de son occupant. Le décor, la majeure partie des protagonistes ainsi que l'hymnologie restent les mêmes au long de ces deux chapitres. Par contre, le changement de genre littéraire marque une rupture nette avec les chapitres précédents.

Au chapitre 4 Jean nous explique comment il accède à cette vision, puis il nous décrit la scène qu'il perçoit. Il nous fait découvrir le trône de Dieu et tous les êtres qui l'environnent. Le sentiment qui prévaut dans cette partie est une sensation d'éternité. Il n'y a ni début ni fin. Rien de particulier n'est à signaler sinon que Jean semble subjugué par l'aspect merveilleux de sa vision. Il pénètre un lieu saint où se déroule une cérémonie éternelle. La mention du et des trônes semble mettre en scène un tribunal divin qui n'est terrifiant que par l'éclatement général de la majesté et de la gloire divine. Jean semble tout d'abord très extérieur à ce qui se déroule.

Par contre, au chapitre 5, un événement particulier focalise l'attention sur des données nouvelles. Un agneau apparaît du milieu du trône et attire les regards de l'assemblée. Cependant, le culte continue sans broncher. Un simple glissement s'opère de l'adoration de « celui qui est assis sur le trône » (4,11) à « l'agneau immolé » (5,12), et aboutit finalement à une louange qui intègre les deux êtres divins quasiment sur pied d'égalité (5,13). Cette égalité n'est qu'apparente, puisque c'est Dieu qui détient le livre et que l'agneau ne fait que l'ouvrir. Et la vision se termine par un « amen » liturgique.

Le chapitre 5 semble rompre le cours tranquille du culte céleste en faisant intervenir des éléments nouveaux. Le livre que tient « celui qui est assis sur le trône » en est responsable. Il oblige certains acteurs à sortir de leur silence. Du reste, le premier à s'en émouvoir est Jean lui-même, puis l'agneau. Le moment semble donc venu de passer à l'action. En ouvrant les sceaux du livre l'agneau change le cours des événements. Grâce à son intervention les hommes commencent à jouer un rôle, alors qu'auparavant la vision ne mentionnait que les êtres célestes. Le champ de vision s'ouvre vers l'humanité d'abord absente, et pourtant présente par la personne de Jean, puis par la mention de la prière des saints.

Séparer les deux parties de cette vision ne rendrait pas compte de l'unité profonde que Jean établit entre Dieu et le Christ-Agneau. Superposer la première partie à la deuxième, mettrait en cause l'adoration côte à côte des deux personnages principaux, ainsi que l' « amen » final. Les événements qui suivent à partir du chapitre 6 décrivent les conséquences de l'ouverture de ce livre, mais le décor n'est plus le même.

1. La vision du trône : sa place dans la structure de l'Apocalypse

Définir une structure claire est, et reste, une préoccupation permanente pour tout chercheur de l'Apocalypse. Traditionnellement, il tente de découvrir un déroulement chronologique ; celui-ci s'avère toutefois introuvable dans notre cas. Au contraire, l'Apocalypse de Jean se donne comme une lettre avec un expéditeur et des destinataires (1,4) et se termine par une salutation finale. Cependant, le livre ne présente pas les caractéristiques et le genre littéraire d'une lettre. Il s'agit plutôt d'une vision ou d'une suite de révélations alignées ou superposées qui n'ont à première vue que peu de rapport entre elles.

Les grandes lignes sont posées par des cycles comprenant sept éléments (septénaires). Il y a le cycle des lettres, puis des sceaux, des trompettes et finalement des coupes. Mais ils ne sont pas simplement juxtaposés l'un à l'autre. Les trompettes sont imbriquées dans le septième sceau, les coupes sont étroitement assimilées aux sept fléaux des sept anges qui, eux, apparaissent subitement. Les septénaires sont plusieurs fois entrecoupés sans logique apparente par d'autres visions, soit du ciel et du trône soit de nouveaux acteurs.

Une lecture continue fera découvrir ensuite que, comme un refrain, certaines visions reviennent. Il s'agit du Christ en gloire, de Dieu et du ciel, lieu de son trône et de l'exercice de sa fonction de gouverneur général de l'univers. L'accès au trône est exceptionnel pour tout Juif. Voir Dieu c'est mourir (Ex 33,20). Pour tout chrétien l'impossible se réalise : pécheurs que nous sommes, mais lavés dans le sang du Christ (5,9s ; 7,14), une voie d'accès au Père céleste nous est donnée.

Ces refrains, comme nous les avons intitulés, ont pour caractéristique de recentrer notre perception : alors que nos regards sont fixés sur les calamités terrestres, l'action véritable se joue au ciel. C'est de là que viennent et agissent les acteurs principaux : Dieu y trône (3,21 ; 4,2 ; 19,4 etc.), le Christ glorifié (1,5.12s), assimilé plus loin à un agneau (5,6), à un cavalier (6,2 ; 19,11ss) y réside, et Satan, le dragon en est expulsé à tout jamais (9,1 ; 12,3.9). C'est un lieu convoité, objet ultime du combat que se livrent les deux forces en présence (12,7). Et c'est là que prend naissance la Nouvelle Jérusalem (21,10).

Toute l'Apocalypse prend une dimension cosmique. Deux réalités antagonistes s'affrontent. D'un côté le ciel occupé par les forces divines soumises à Dieu et ses anges, et de l'autre la terre gouvernée par les forces maléfiques et anti-chrétiennes. Y séjournent de fidèles

croyants, mais qui sont constamment la proie de l'Ennemi. Le parallélisme entre ces deux forces est d'autant plus marqué que toutes les figures divines sont contrefaites par les puissances du mal. En voici quelques exemples :

l'Agneau (5,6)	une bête comme un agneau (13,11)
le trône de Dieu, du Christ (7,17 ; 3,21)	le trône de Satan, du dragon et de la bête (2,13 ; 13,2 ; 16,10)
le sceau de Dieu, son nom (7,4 ; 14,1)	la marque de la bête (13,16)
la femme (12,4)	une femme (17,3)
la fiancée, l'épouse (21,9)	la grande prostituée (17,1)
la Jérusalem nouvelle (21,2)	Babylone (17,5)
deux témoins (11,3)	deux bêtes (ch. 13)
prophètes (11,3)	faux-prophète (20,10)
7 : chiffre saint (1,12)	666 : contrefaçon, presque 7 (13,18)

L'Eglise, composée de témoins fidèles, se trouve être le lieu où le Christ prend corps sur cette terre gouvernée par les puissances du mal. Cependant, cette Eglise qui est appelée à suivre son maître (2,10 ; 14,4ss), découvre qu'elle a déjà un pied dans le ciel. Par ses prières elle accélère l'action divine (5,8 ; 6,10 ; 8,3ss) et au travers de son culte elle participe à la louange céleste et anticipe ainsi ce qu'elle vivra dans la Jérusalem céleste (22,3).

En y regardant de plus près on aperçoit tout de même des parties assez bien délimitées. La vision du Fils de l'Homme (1,10-20), qui n'est autre que le Christ en gloire, est indéniablement liée au cycle des lettres. Elle met en scène celui qui parle en « je », ainsi que les 7 églises concernées (1,11). En outre, il est intéressant de noter que chaque lettre reprend dans son introduction des attributs différenciés de cette même vision du Christ[4].

Cette partie forme un tout avec des termes-clés récurrents. On y traite de l'obéissance ou de la désobéissance de l'Eglise dans le monde[5]. Déjà on parle d'un prix à payer et d'une lutte dont il s'agit de

---

4 1e lettre (2,1) : au milieu des sept chandeliers (1,13),sept étoiles (1,16) ; 2e lettre (2,8) : Premier - Dernier / mort - vie (1,17s) etc.

5 Il s'agit sans doute de l'Eglise universelle et pas seulement des sept églises d'Asie mineure. Preuve en est le chiffre 7, ainsi que la constatation de 1,13.20 où le Christ est représenté comme le centre autour duquel gravitent les églises.

sortir vainqueur à l'image du Christ lui-même. Cette vision prophétique des chapitres 1 à 3 se donne comme la véritable introduction du déroulement apocalyptique qui va suivre. L'Eglise est pleinement engagée dans le jugement du monde. Si elle reste fidèle à son Seigneur elle participe d'emblée à l'action de Dieu. Dans le cas contraire, elle subit le même sort que les acteurs des ténèbres : elle sera expulsée loin de la présence de Dieu (3,16).

Après le cycle des lettres, la vision du trône et de l'Agneau change de perspective. L'auteur ne s'adresse plus expressément à l'Eglise. Une page est tournée. La problématique est déplacée sur l'action de Dieu. Dans les lettres c'est le Christ lui-même qui parle à son Eglise pour l'exhorter et l'avertir. A partir du chapitre 4, Dieu est le seul maître de la situation. Le Christ n'est plus représenté comme dans la première vision, semblable à un Fils de l'Homme glorifié. Si le Christ est au centre des 7 chandeliers (1,13) représentant les 7 églises, Dieu, par contre, trône au centre de toute l'humanité. L'Agneau prend un statut nouveau comme bras droit de Dieu. Son action reste néanmoins primordiale, comme nous le verrons plus loin.

Ce qui suit les lettres aux églises forme un tout de genre littéraire apocalyptique. Traditionnellement, on divise ces chapitres en deux parties (4-11 ; 12-20)[6], accompagnées de trois descriptions de la fin (21,1-22,5). Les deux parties se distinguent principalement par l'intervention d'autres acteurs. Le pouvoir maléfique reçoit un visage (le grand dragon : 12,3), alors qu'avant Dieu est le seul auteur du jugement. Le chapitre 11 semble déjà décrire une situation terminale. On s'attendrait à ce que l'Apocalypse se termine ici : le châtiment est tombé (ch. 8 et 9), il n'y a plus de délai après la septième trompette (cf. 10,6s) qui résonne peu après (11,15), les adversaires des témoins semblent avoir été punis et le temple de Dieu s'ouvre dans le ciel (11,19).

Le chapitre 12 comme introduction à la deuxième partie apocalyptique est également un passage-clé. La vision de la femme et du dragon[7] introduit précisément le dragon (Satan) et ses acolytes. Ces

---

[6] Certains pensent que cette partie (ch. 4 -11) est distincte des chapitres ultérieurs par le fait qu'elle concerne plus particulièrement les Juifs, contrairement aux chapitres 12-20 qui s'attacheraient à l'Eglise. Ce qui est sûr, c'est qu'en 7,3 les 144.000 sont encore répartis sur la terre, alors qu'en 14,1 ils sont groupés derrière l'agneau sur le mont Sion {lieu du salut eschatologique (Joël 3,5)} et le suivent partout. Un glissement évident a eu lieu, sans que le lecteur ait pu le pressentir.

[7] L'analogie est établie avec le Christ Jésus qui naît au monde et que le monde essaye d'éliminer à tout prix. Mais déjà Satan est impuissant dans sa lutte (12,10.14).

personnages capitaux pour les chapitres 12 à 20 apparaissent ici pour la première fois. Par conséquent, il y a rupture entre la 7e trompette et cette vision de la femme qui enfante.

Puisqu'il y a différentes parties, peut-on trouver d'autres indices de séparations, un aperçu plus détaillé des intentions de Jean ? Il existe sûrement un plan caché avec d'autres parties[8], mais les lignes directrices du projet ne correspondent pas à notre mentalité et nos habitudes. C'est la raison pour laquelle nous avons tant de peine à les discerner.

La vision du trône et de l'agneau se trouve donc tout au début de la partie apocalyptique de notre livre. Elle introduit le septénaire des sceaux, puis des trompettes, et donne par sa thématique une visée légèrement différente au reste de l' Apocalypse. Notre vision dresse le décor du culte céleste qui sous-tend toute action divine Cette perspective est d'autant plus réjouissante qu'elle donne à l'Eglise une autre vue de l'ensemble de l'eschatologie. Nous retrouvons le culte aux chapitres 7,9ss ; 11,15ss ; 14,3 ; 15s ; 19,1ss et 22,3.

2. La vision du trône : son symbolisme et celui de l'Apocalypse

Si nous refusons d'entrer dans l'univers du symbolisme, nous nous fermons à l'Apocalypse. Chaque nom, chaque objet, chaque chiffre, presque tout fait allusion à une autre réalité. Ne sommes-nous pas frappés par le nombre élevé de mentions des mots « comme », « semblable » ou « ressemble » ; en tout, plus de 150 ? A aucun moment Jean ne nous donne une description claire et rationnelle des faits.

Pour citer un exemple d'incohérence voulue, essayons de visualiser la scène selon les détails fournis par le texte de notre vision. Au centre se trouve le trône d'où sortent des éclairs, des voix et des tonnerres (4,5). Autour du trône sont réunis les 24 anciens assis sur 24 trônes (v. 4). Tout se complique au v. 6 :

« *Devant le trône, comme une mer limpide, semblable à du cristal. Au* milieu *du trône* et l'entourant, *quatre animaux couverts d'yeux* par-devant et par-derrière. » et 5, 6 :

« *Alors je vis :* au milieu *du trône et des quatre animaux, au milieu des anciens, un agneau se dressait qui semblait immolé.* »

Ce n'est qu'un exemple parmi d'autres. Jean n'essaye pas d'être cohérent rationnellement. Il défend une cause qui serait amoindrie si le lecteur en restait aux descriptions qu'il donne.

---

[8] Par exemple : 15-19,10 et 19,11-20,15.

Arrêtons-nous au symbolisme des chiffres déjà abordé avec le nombre 666. On pourrait citer aussi les nombres déterminants que sont le 3, le 4, le 6, le 7, le 12, le 24, les dizaines[9], les 1260[10] et les 144 000[11]. Aucune mention n'est fortuite. Alors que chez les pythagoriciens c'est le 10 qui prédomine, chez Jean, comme dans l'AT en général, c'est le 7 qui joue le rôle principal.

La création se déroula en 7 jours, le cycle de la lune comprend 28 jours (4 x 7) et les anciens connaissaient 7 planètes. Jean exploite abondamment ce chiffre saint, symbole de la totalité, de la plénitude et de l'universel. Pour Jean le 7 est le chiffre des cycles universels (septénaires), ainsi que conjointement du silence (7e sceau ; 8,1)[12] et de la grâce (7 esprits, étoiles, chandeliers : 1,4 ; 5,6 ; 1,20) opposée à la colère de Dieu (6,17). Il se compose des chiffres 3 et 4, tous deux centraux pour une perspective symbolique[13].

Voici une grille de lecture utilisable pour comprendre les innombrables allusions que Jean établit avec les nombres :

1 : unité indivise

2 : dualité, opposition ; chiffre du témoignage (2 témoins, 2 bêtes)

3 : perfection, mystère[14]

4 : chiffre du monde et des 4 éléments (feu, eau, air, terre), des saisons, des points cardinaux ; symbole de l'équilibre, de la corporéité

5 : chiffre plutôt en rapport avec l'endurcissement et le diable (5 sens ; 5e ange : 9,10s)

---

[9] Essai de décrire en mots : 10 = beaucoup, fort, puissant ; 100 = nombreux, très fort ; 1000 = myriades, innombrables…

[10] 1260 jours (11,3 ; 12,6) : cela équivaut à 42 mois (11,2 ; 13,5) qui font un total de 3 1/2 ans (cf. 11,9 {jours}, et 12,14 repris de Daniel 7,25 {temps}). C'est la moitié de 7 ! Pour certains, cette durée de 3 1/2 temps signifie la période eschatologique entre la venue de Jésus et son retour. La première moitié des 7 temps se serait déroulée avant sa venue. Ainsi, Christ est le vrai centre de l'histoire universelle. Son rôle est reconnu comme décisif pour l'ad-venir du monde. Cf. K. Gamber, *Das Geheimnis der sieben Sterne*, Regensburg, Kommissionsverlag F.P., 1987, p. 70

J. Ellul croit y reconnaître la durée du ministère de Jésus sur terre ; dans : *L'Apocalypse, Architecture en mouvement*, Paris, Desclée, 1975, p. 77.

[11] 12 x 12 x 1000.

[12] Cette mention est à mettre en lien avec le septième jour de la création : jour du repos, du sabbat.

[13] Pour plus de détails, consultez : Klaus Gamber, *op. cit.*

[14] Plus tardivement ce chiffre trouvera son apogée dans l'unité trinitaire.

6 : chiffre de l'homme créé mâle et femelle à la ressemblance de Dieu : le 6e jour (= 1+2+3 ou 2 x 3)

12 : totalité, 1 an = 12 mois, nombre des tribus d'Israël, des apôtres ; symbole de l'accomplissement, de l'Eglise du Christ (cf. 12,1s)

24 : 12 + 12, chiffre de la synagogue (Israël) et de l'Eglise réunies, de l'harmonie entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance.

Lorsqu'on étudie ces détails, on est frappé par leur foisonnement tout au long de l'Apocalypse. Les chrétiens de l'époque comprenaient-ils ce langage codé ? Jean, essayait-il de cacher son message à une puissance trop menaçante ou bien voulait-il simplement reprendre un procédé répandu dans son entourage ? Nous n'aurons jamais toutes les réponses, mais il serait incorrect vis-à-vis de l'auteur de ne pas prendre au sérieux ce riche symbolisme.

Signalons les 7 béatitudes de notre livre. 7 fois le croyant fidèle est appelé « heureux »[15]. C'est la plénitude, la joie comblée. La plupart du temps le lecteur non averti est choqué par les désastres permanents : pourvu que ce qui est écrit n'arrive pas ! Jean pense le contraire : le bonheur approche pour l'Eglise. Il est préférable pour elle que le salut éternel se dessine le plus vite possible, pourvu qu'elle tienne bon.

C'est bien ce que nous dit la vision du trône. La réalité divine ne correspond pas à la nôtre. Nous nous enfermons si facilement dans la routine quotidienne que nous oublions celui qui est assis sur le trône et qui tient les rênes de l'histoire. Ce qui se passe dans le ciel n'a rien d'ésotérique. Bien au contraire, le langage imagé décrit ce que tout Juif et tout chrétien doit connaître, c'est-à-dire l'infinie puissance de Dieu, son plan d'amour au travers de son Fils et aussi les exigences de la foi.

Outre les nombres symboliques, Jean fait aussi d'innombrables allusions à l'AT. Prenons quelques concepts, tels que la gloire qui entoure le trône (4,3) ; n'est-elle pas une allusion explicite à la gloire de l'Arche de l'alliance ; la mer de cristal (4,6) et la nuée qui entoure le Sinaï, ne sont-elles pas identiques, ou Jean pense-t-il plutôt aux eaux supérieures de la création ? Par ailleurs, nous pouvons trouver d'autres rapports entre la vision du trône et les théophanies vétéro-testamentaires, en particulier celle d'Ezéchiel 1. Les différents éléments cités ci-dessus, ainsi que d'autres, dont l'aspect terrifiant des éclairs, des tonnerres et des voix (Ez 1,13s ; Ap 4,5) jouent un rôle semblable à celui que nous découvrons dans l'Apocalypse. Ainsi tout au long de la Bible nous retrouvons ce langage imagé et traditionnel qui sert à décrire l'Insaisissable, la divinité indescriptible de Dieu.

---

[15] Cf. 1,3 ; 14,13 ; 16,15 ; 19,9 ; 20,6 ; 22,7.14.

En suite logique, nous nous voyons contraints de chercher une signification également pour les quatre animaux mystérieux de notre texte. Le parallélisme avec la vision d'Ezéchiel (1,5) est frappant, bien qu'il s'agisse chez Jean de 4 animaux distincts, alors qu'Ezéchiel voit à chacun 4 faces. Ces animaux sont comme le support du trône. Il trouve sa raison d'être en partie grâce à eux. Et depuis des siècles les Juifs comprennent la vision d'Ezéchiel comme une révélation de Dieu qui trône sur la création[16]. Le chiffre 4 qui accompagne ces animaux célestes semble confirmer cette interprétation.

Je me rallie à ces propos qui voient dans les 4 animaux[17] le monde tel qu'il a été créé par Dieu au commencement. La Genèse nous rappelle que Dieu considéra sa création comme étant bonne. Puis, le mal a pris le dessus. Dans l'Apocalypse cette perspective se prolonge et se radicalise même. Mais si Satan est le prince de ce monde, la bonne création continue à subsister devant Dieu et son trône. Quand au chapitre 6 les quatre animaux crient l'un après l'autre à l'ouverture de chaque sceau « Viens ! » – appel à Dieu et au Christ pour qu'ils interviennent rapidement – nous pouvons faire le rapprochement avec la parole de Paul qui dit :

« *Nous le savons en effet : la création tout entière gémit maintenant encore dans les douleurs de l'enfantement. Elle n'est pas la seule : nous aussi, qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons intérieurement, attendant l'adoption, la délivrance pour notre corps.* » (Rm 8,22s)

A côté des 4 animaux sont mentionnés les 24 anciens (4,4), qui n'ont, par contre, pas de rapport avec Ezéchiel. Ce ne sont pas des anges, ni les martyrs de la foi mentionnés plus loin (6,9ss). Ce sont des hommes choisis et glorifiés. Le titre d'ancien leur confère une certaine autorité. Il suffit de penser au statut des anciens dans le Judaïsme et l'église primitive. Quant à l'identification des personnages, la difficulté devient évidente. Jean fait-il allusion à 24 classes de prêtres, à 24

---

[16] Cf. *Mischna,* Hagiga 2,1 : comme le texte de la création (Gn 1), la vision de la Merkaba (char de Dieu ; Ez 1) devaient être traités avec précaution, car on y pénètre les mystères divins.

[17] A la suite d'Irénée de Lyon, on a fait le rapprochement entre ces 4 animaux et la représentation classique des 4 évangélistes (Mt : homme/ange ; Mc : lion ; Lc : taureau ; Jn : aigle). Cependant, malgré cette similitude frappante, rien ne laisse supposer que Jean veuille effectivement faire référence à eux. La première interprétation est bien plus plausible dans le contexte de notre livre. Du reste, quand Jean écrivait son texte, il n'existait assurément pas un statut aussi défini des 4 évangiles, ni une reconnaissance canonique des 4 évangélistes.

grands personnages de l'AT ou aux 24 écrivains auxquels sont imputés les livres sacrés dans la tradition juive ? Plusieurs textes juifs retiennent en effet le chiffre de 24 dans leur dénombrement de personnes ayant rédigé l'Ancien Testament[18].

En ce qui me concerne, je préfère en rester à la symbolique du chiffre 24 sus-mentionnée, bien que l'explication de Prigent me semble intéressante. Il est cependant hautement improbable qu'un chiffre prenne une signification à un endroit, et en trouve une autre un peu plus loin[19]. Dans la vision de la Jérusalem céleste nous retrouvons les 12 tribus d'Israël à côté des 12 apôtres (21,12.14) ; 24 correspondant à 2 x 12.

D'aucuns pourraient avancer que le chiffre 24 non décomposé n'apparaît qu'en lien avec les anciens, ce qui démontrerait son indépendance[20]. L'essentiel est cependant de comprendre que ces anciens, qui rendent un culte au Créateur (4,11), se tournent sans autre vers l'agneau immolé pour lui rendre le même honneur (5,12). Pour Jean, la révélation de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance ne s'excluent pas, mais se complètent. Le plan de Dieu comprend les Juifs et les chrétiens qui, ensemble, reconnaissent le Christ comme celui qui donne sens à l'histoire. Il est digne d'ouvrir les sceaux (5,9). Les 24 anciens représentent devant Dieu l'Eglise éternelle qui depuis toujours s'associe à la louange de son créateur.

Vous aurez noté comment tous les éléments, les animaux, les anciens et la vision du trône en général portent en eux une autre réalité comme une seconde perspective. Au premier plan on aperçoit une description matérielle, un spectacle étonnant. Puis, plus le lecteur se laisse imprégner de l'atmosphère de ces visions, plus il découvre le message qui transparaît de ce spectacle et le transcende : Dieu essaye

---

[18] Certains pères de l'Eglise citent plutôt le chiffre 22. Cependant, le rapprochement avec les 24 écrivains juifs fut déjà établi par Jérôme, et repris par P. Prigent dans son commentaire de l'Apocalypse : *L'Apocalypse de Jean*, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 84s.

[19] On retrouve la même problématique chez les 144.000 élus (ch.7 + 14). La première fois ils sont dispersés sur la terre, et mentionnés côte à côte avec une foule innombrable dont on ne sait pas si elle en est distincte, puis au ch. 14 les 144.000 réapparaissent groupés derrière l'agneau (le Christ) sans l'autre foule. Dans les deux passages il doit s'agir des mêmes personnes, c'est-à-dire l'Eglise du Christ, mais peut-être sous deux éclairages différents : à la fois l'Eglise terrestre, dispersée dans le monde ,mais également l'Eglise glorieuse et universelle rassemblée autour de Dieu. Cf. J. Ellul, *op. cit.* p. 174.

[20] Cf. 4,4.10 ; 5,8 ; 11,16 ; 19,4.

tout pour convaincre le monde de le reconnaître, jusqu'à prendre la décision d'anéantir le mal et ceux qui le servent.

3. La vision du trône : ses thèmes et l'Apocalypse

Nous voulons nous arrêter sur trois thèmes centraux de notre vision : le trône, l'agneau et le livre. Ces sujets ne sont pas en lien qu' avec les chapitres 4 et 5, mais apparaissent tout au long de l'Apocalypse.

A. D'abord, le trône. Ce n'est pas un objet réservé à Dieu. A côté de lui, il y a les anciens qui trônent, et Christ promet à tous ses fidèles qu'ils y auront accès eux aussi, comme lui, après avoir remporté la victoire (3,21). Le trône, c'est d'abord un signe de prestige, une marque de puissance, un honneur réservé au roi et ensuite à ses ministres. Ceci est également le cas dans notre vision. Le trône principal est celui de Dieu. Quand, plus loin, on parle *du* trône (7,11 ; 16,17 etc.), c'est évidemment de celui-là qu'il s'agit.

Par contre, ce qui choque notre esprit, c'est que l'agneau siège au milieu du même trône que Dieu (5,6 ; 7,17). Il s'en distingue par son aspect d'agneau, par son action et par son rôle de rassembleur de l'Eglise, déjà signifié au premier chapitre lorsque Jean voit le Christ au centre des 7 chandeliers (1,13). Mais si Dieu est représenté à plusieurs reprises avec le trône, il n'en va pas de même pour l'agneau. L'Apocalypse ne donne aucune mention du Christ sur le trône ! Au contraire, l'aspect statique de Dieu qui siège est contrasté par les verbes d'action attribués à l'agneau : « il se dresse, il s'avance » (5,6s).

L'indice est significatif. Le Christ joue un rôle central dans le règne de Dieu. C'est lui qui est l'exécutant principal de ses projets. Cependant, Dieu seul reste le maître de l'histoire. Sans lui, l'agneau n'a aucun mandat (5,7). L'agneau est certes de nature divine, sortant du milieu du trône, de la présence même de Dieu, étant le seul digne d'ouvrir le livre. Il a droit aux louanges célestes. Sans qu'elle soit explicitée, Jean établit une hiérarchie nette entre Dieu et le Christ. Cette manière de voir est fidèle aux évangiles qui disent bien que le Fils n'accomplit rien sans la volonté duPère (cf. Jean 17,4). Pour une théologie trinitaire, cependant, il manque la divinité de l'Esprit que l'Apocalypse ne développe pas.

Autant le roi est le vrai centre de son royaume, autant le monde entier converge vers son centre, Dieu, et le Christ qui lui est associé.

Satan possède également un trône (2,13), mais il en sera délogé[21]. Déjà le ciel lui est fermé (12,8). Sa puissance est de courte durée. Dans l'Apocalypse, même le diable ne conteste pas la primauté de Dieu. A aucun moment il n'y a un combat autour du trône. Satan, par contre, essaye par tous les moyens de séduire et d'anéantir l'Eglise terrestre, et livre un combat acharné dans les « lieux célestes » (12,7). Il n'a aucune chance contre son maître divin.

B. Passons à la figure de l'Agneau. Signalons qu'il est cité 28 fois (= 4 x 7) en lien avec le Christ et une fois dans sa contrefaçon diabolique (13,11). Le Christ, vrai homme, vrai Dieu, créature parfaite, c'est l'agneau d'Esaïe 53,7. Il meurt pour nos péchés comme l'agneau pascal. Ce qui est nouveau, c'est qu'il « se tient là-même où Dieu réside, qu'il est d'autre part le centre du monde créé et de l'humanité qui cherche à lui rendre gloire[22] ». Son sacrifice, c'est sa victoire.

« Il avait 7 cornes et 7 yeux qui sont les 7 esprits envoyés sur la terre » (5,6). Les cornes sont signes de la puissance. Christ est tout-puissant, porteur de la force divine. Dans l'Apocalypse, il est le seul à porter 7 cornes ; les bêtes en ont aussi, mais 10 ou 2 (13,1.11). Le chiffre 10 ne veut pas dire que la bête serait plus puissante que l'agneau avec ses 7 cornes. Symboliquement, la bête est très puissante, mais n'a rien de divin en elle, alors que l'agneau connaît la perfection divine. De même, les 7 yeux[23] suggèrent que le Christ est omniscient, qu'il possède toute la plénitude de Dieu.

L'image de l'agneau n'a aucun rapport avec « un petit agneau » fragile et mignon. Avec ses yeux « perçants » et sa puissance divine, il serait plutôt à comparer à un général de l'armée céleste, au dauphin d'un grand roi. Et ce dauphin a déjà acquis une expérience importante en « rachetant pour Dieu, par son sang, des hommes de toute tribu, langue, peuple et nation ». Son mérite est d'en faire « un royaume de prêtres » (5,9s). L'allusion à la croix est évidente, même si dans l'Apocalypse elle n'apparaît nulle part. C'est bien la spécificité de notre livre qui ne voit dans la croix qu'un passage, une victoire. Le Christ reçoit toujours les attributs d'un être glorifié. Il est présenté sous diverses apparences, mais reste toujours marqué par sa divinité.

---

[21] Contrairement à Satan Christ règne dans l'Eglise (1,13 ; 2,1), mais ne trône pas. Il se veut soumis à Dieu, alors que Satan cherche le pouvoir (ch.13).

[22] Prigent, *op. cit.*, p. 99.

[23] Cf. Zacharie 4,10.

C. Un autre élément significatif de notre vision est le livre écrit au-dedans et au-dehors, scellé de 7 sceaux (5,1). Il vient de la main droite de Dieu, puis est remis à l'agneau. L'ouverture de chaque sceau de ce rouleau nous livre un aspect du jugement divin qui se prolonge jusqu'au bout de l'Apocalypse. Mais de quel jugement s'agit-t-il ? Nous en parlerons plus loin.

Les exégètes se sont surtout arrêtés sur la similitude des chapitres 5 et 10. Les deux fois on parle d'un livre, bien que le deuxième soit nettement distingué du premier par sa signification de « petit livre ouvert » (10,2). Ne s'agit-il que d'un doublet ? Certes non. Jean possédait-il un document dont il s'est inspiré tout en le transformant[24] ? Pourquoi a-t-il voulu maintenir ces similitudes ? C'est d'autant plus étonnant que, plus loin, il cite encore *le* livre de vie, ainsi que *des* livres où sont inscrites nos œuvres (20,12). Ces derniers, par contre, ne sont qu'en rapport avec le jugement dernier.

Le premier livre, au chapitre 5, est scellé, accessible uniquement au Christ qui a « remporté la victoire ». Il le reçoit de la main de Dieu. Par conséquent, il ne peut s'agir que de la volonté divine comprise et interprétée par le Christ-Agneau. Dans les chapitres 6 et suivants ce livre s'ouvre de plus en plus et le plan de Dieu se manifeste par différentes actions successives sur la terre. Une interprétation s'impose alors : quel est ce plan de Dieu qui n'est compréhensible qu'au travers du Christ ?

A. Feuillet[25] rejoint dans son interprétation la vision classique selon laquelle le Christ est la clé de compréhension des textes anciens. L'Ancien Testament n'est pas accessible à tout homme. Ce n'est qu'en se convertissant qu'un Juif peut reconnaître les allusions au Christ comprises dans les textes sacrés et, par là, comprendre la volonté de Dieu. Par conséquent, pour A. Feuillet, la première partie de l'Apocalypse (ch. 6-11) introduite par le livre scellé, s'adresserait plus particulièrement au peuple juif et traiterait du châtiment des Juifs incrédules. L'économie chrétienne se substitue ainsi définitivement au judaïsme.

---

[24] Selon R. Bergmeier, il existe de sérieux indices pour que notre auteur se soit inspiré d'une ancienne vision du rouleau, qu'il aurait scindé en deux récits distincts. Bien que sa démonstration ne me convainque pas vraiment, il est très vraisemblable que Jean utilise certaines sources distinctes de l'Ancien Testament et il est indéniable qu'il a subi des influences du milieu ambiant. R. Bergmeier, « Die Buchrolle und das Lamm (Apk 5 und 10) », dans : *ZNW* 76/3/4, 1985.

[25] A. Feuillet, dans : *Etudes johanniques*, 1962, p. 228-245.

Par contre, le petit livre ouvert serait l'Evangile éternel qui introduit le temps de l'Eglise. Jean doit l'avaler pour se l'approprier ; ainsi le chapitre 10 prépare la perspective des chapitres 12 à 22 qui concernent le jugement de toute l'humanité et non plus des Juifs seulement. Comme Luc, Jean distinguerait entre le temps d'Israël et de l'Eglise. A. Feuillet refuse par conséquent de voir dans ces deux visions des doublets.

La vision du trône ne se borne pas à introduire les 7 sceaux ; elle ouvre une perspective beaucoup plus large dans l'ensemble de l'ouvrage. Les différents thèmes étudiés ici l'ont bien montré. Le trône est omniprésent dans l'Apocalypse, ainsi que l'agneau. De plus, l'importance des différents livres dépasse le strict contexte des chapitres où ils sont mentionnés. Ainsi, nous pouvons nous tourner vers une vision d'ensemble des chapitres 4 et 5 à partir de toutes ces données, et découvrir le message que dégage notre vision en rapport avec l'ensemble de l'Apocalypse.

4. La vision du trône : sa signification théologique dans l'Apocalypse

« *Après cela je vis : Une porte était ouverte dans le ciel, et la première voix que j'avais entendue me parler, telle une trompette, dit : Monte ici et je te montrerai ce qui doit arriver ensuite.* » (4,1)

« Une porte est ouverte dans le ciel… » Jean ne l'avait pas encore aperçue auparavant. Maintenant, elle s'impose à lui. Il n'est pas dit que cette porte venait de s'ouvrir, au contraire, elle devait bien être ouverte depuis toujours. Il suffisait de lever la tête ! Après avoir honoré l'invitation de l'ange, Jean pénètre un lieu mystérieux qui n'a plus rien à voir avec son monde à lui, sur terre. Mais ce qu'il y découvre est bouleversant. Un culte sans pareil se déroule sous ses yeux. Il découvre le quartier général de l'Histoire, d'où partent les ordres et où se donne à connaître le véritable maître du monde.

Cet homme sur le trône n'a pourtant aucun point commun avec un tyran mesquin. La gloire qui l'entoure n'est pas comparable avec les richesses matérielles et passagères d'un souverain terrestre. Jean se trouve en présence de Dieu et des exécutants de ses décrets : la création elle-même, représentée par les 4 animaux, les 24 anciens symbolisant l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, les anges nombreux, ainsi qu'un nombre indéfini de personnes ; tous ensemble rendent honneur et gloire à leur maître.

Dieu n'est pas décrit en détail selon des caractéristiques humaines. Jean craint de le trahir par des dimensions qu'il transcende

foncièrement. Dans l'Apocalypse, on appelle Dieu par de nombreux noms, mais l'envie de décrire l'Indescriptible cède au deuxième commandement, à la volonté de Dieu dans l'A.T. de rester le Tout-Autre. Des anthropomorphismes[26] trahiraient la cause même que Jean veut défendre. Il se mettrait à dos tous les judéo-chrétiens, alors qu'il désire leur prêcher la Bonne Nouvelle du ciel. La seule exception à la règle est donnée avec le passage d'Ap 21,5-8 ; Dieu lui-même se présente en « je » et résume son action. Le « je fais » du verset 5 est ainsi compris comme une synthèse valable pour toute l'Apocalypse.

Le livre vient de lui, l'agneau l'ouvre devant lui. Dieu reste le personnage principal malgré son silence apparent. Tout gravite autour de lui. Le culte céleste en est le signe tangible : il commence par le célèbre « saint, saint, saint » d'Esaïe 6,3, prototype liturgique de l'éternelle louange de Dieu durant tous les âges, et qui fut repris dans toutes les liturgies chrétiennes. On y célèbre la venue agissante du maître parmi les siens. Puis, lui succèdent 3 strophes commençant par le mot « digne » appliqué à Dieu et à l'agneau. C'est l'acclamation rituelle de toutes les créatures de Dieu qui se réjouissent de l'action divine dans le monde. Et finalement, la louange se termine momentanément par une reconnaissance des deux protagonistes, et par l' « Amen » liturgique, signe que les chapitres 4 et 5 forment un tout indissociable[27].

« La fonction des hymnes laisse transparaître l'intention que l'auteur de l'Apocalypse cherche à atteindre avec son ouvrage : la communauté qui lit l'Apocalypse doit se rappeler dans les tourments de son temps que le plan de Dieu n'est pas tombé dans l'oubli, mais qu'au contraire, par la victoire de l'agneau, il a atteint son stade définitif. »[28]

Les allusions au culte ne sont certes pas fortuites. Déjà au début du livre, lors de la première béatitude, Jean nous dit : « Heureux celui qui lit et ceux qui écoutent les paroles de la prophétie, et gardent ce qui s'y trouve écrit… » (1,3). S'il y a un lecteur et des auditeurs, il est fort probable que Jean fasse allusion à une lecture cultuelle. L'Apocalypse est à lire et à méditer en groupe. Elle se donne comme un écho du culte

---

[26] « Celui qui siège sur le trône » : le fait de siéger ne doit pas être compris comme une action de Dieu. Ce verbe établit bien plutôt un constat sur le rôle que Dieu est appelé à jouer dans le jugement. Il ne décrit pas l'Etre Divin, mais lui confère un des traits du roi, marque d'autorité et de puissance.

[27] Contre J. Ellul, cité plus haut.

[28] Cf. 10, 5 : « Il n'y aura plus de délai. » Citation tirée de : K.-P. Jörns, *Das hymnische Evangelium*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1971, p. 76.

céleste à l'intérieur du culte humain. Que Jean la destinait à la lecture intégrale lors de la Sainte Cène me semble douteux[29].

Il semble assez clair que Jean fait allusion à certaines liturgies qu'il connaît sans pour autant les recopier. Il juxtapose des héritages juifs et chrétiens, comme le démontre le « Oui ! Amen ! » provenant des liturgies grecques et juives. Il peut le faire sans remords, parce que le culte chrétien, récapitulation de toute l'histoire du salut, devient ainsi l'anticipation du Royaume où nous serons tous réunis autour de Dieu et de l'Agneau. Par sa louange, l'Eglise entre et prend part à l'adoration universelle. En assistant au culte, le chrétien participe à ce mouvement de reconnaissance de Dieu et de son œuvre dans le monde. Au travers de lui, Dieu est en prise directe avec le monde des ténèbres. Et le chrétien, en contrepartie, participe à la vie céleste malgré sa distance géographique, mais surtout ontologique, du ciel.

Ainsi débute le jugement. Un jugement qui ne se résume pas à un Juge qui évalue les bonnes et mauvaises actions, bien que cet élément apparaisse aussi (20,13), mais toute l'œuvre du Christ est jugement pour le bien de ceux qui le suivent et pour le malheur de ceux qui se soumettent à la bête. Rappelons-nous que déjà dans l'évangile de Jean il est dit :

« *Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui. Qui croit en lui n'est pas jugé ; qui ne croit pas est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu. Et le jugement le voici : la lumière est venue dans le monde et les hommes ont préféré l'obscurité à la lumière parce que leurs œuvres étaient mauvaises.* » (Jn 3,17-19).

CONCLUSION

N'est-il pas incroyable de pouvoir découvrir toutes ces choses en levant les yeux vers le ciel ! Certains diraient peut-être, perplexes : si cela pouvait seulement suffire ! Les yeux figés sur les difficultés de la vie quotidienne, tant de chrétiens sont incapables de détourner les regards et de se laisser interpeller par Dieu. Même le culte devient une charge. La routine quotidienne empêche une rencontre de l'autre. Il en va de même des textes sacrés qui se voient restreints à des dimensions rationnelles ou doctrinales. Jean nous invite à dépasser ce stade, à accéder à une dimension plus haute. Quelle que soit notre situation, Dieu tient en main les fils de notre histoire. Il nous exhorte à participer

---

29 Cf. K.-P. Jörns, *op. cit.*, p. 182.

à son combat contre l'Ennemi, le mal et le désespoir. La persévérance est un des instruments que Dieu donne à l'homme, afin qu'il prenne part à cette guerre, fasse avancer le Royaume ici-bas et goûte à la victoire qui est assurée.

En outre, l'Apocalypse nous rappelle qu'il ne se passe rien dans le monde et au ciel sans l'accord de Dieu. Il prend soin de chacun de ses fidèles[30]. Loin de notre auteur l'idée de faire peur par tous les cataclysmes, les guerres, et les catastrophes qu'il prédit. Au contraire, c'est la louange qui prévaut dans la dramatique du monde. L'œuvre de recréation et d'anéantissement du mal se poursuit dans la vie de toute personne qui se soumet à son vrai maître.

Bien que la souffrance garde son emprise sur les hommes, elle reçoit un sens nouveau dans le combat qui met en jeu nos existences. Dans l'adoration, elle perd son poids écrasant. Elle devient comme une contribution nécessaire au combat de Dieu. Le créateur épargnera et sauvera ses serviteurs au moment voulu par lui. L'Agneau a montré l'exemple, lui qui dut être immolé pour vaincre. En sera-t-il autrement pour ceux qui portent son nom ? Assurément pas. Toute l'Apocalypse nous dit que la victoire est déjà remportée par le Christ. Cependant, sur terre cette victoire est encore voilée et l'Ennemi profite de jouer ses dernières cartes[31].

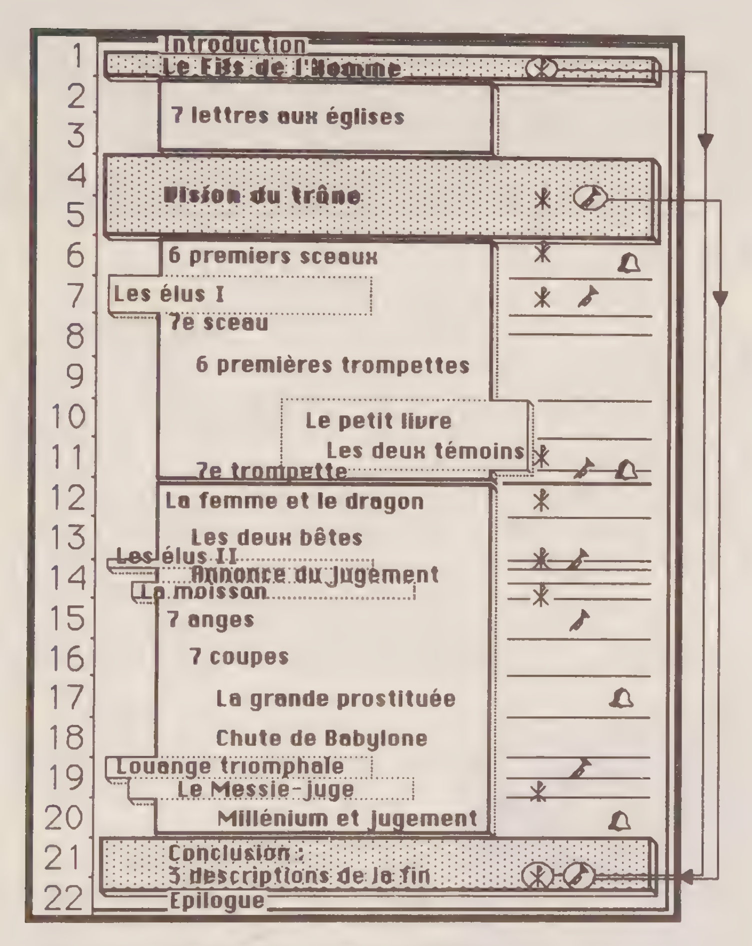
Loin de nous laisser intimider par son action maléfique, participons ici et maintenant à la victoire que notre Seigneur a remportée. Chantons, nous aussi, un « cantique nouveau » ! Participons à la louange universelle qui proclame (5,13s) :

« *A celui qui siège sur le trône et à l'agneau, louange, honneur, gloire et pouvoir pour les siècles des siècles… Amen.* »

---

[30] Cf. 7,1-3 : rien ne peut arriver avant que la marque du sceau soit apposée aux fidèles.

[31] C'est peut-être la signification du règne de mille ans (20,1-9). Christ est venu dans le monde et il règne déjà dans la vie des croyants. Sa victoire est définitive et personne ne pourra s'y opposer. Cependant, dans le monde, Satan continue d'agir, de séduire les nations et de faire la guerre aux chrétiens.



légende : persistence de certains thèmes

= vision du Christ

= **louange** autour du **trône**

= bouleversements de la fin

= passages "clé"

lire et dire
Etudes exégétiques en vue de la prédication
Revue trimestrielle

No 12 Avril-juin 1992

- **Genèse 11, 1-9**
  "Une tour dont le sommet touche le ciel...""
- **Joël 3, 1-5**
  "En ce temps là, je répandrai mon Esprit"
- **Matthieu 27, 1-11**
  "Alors Judas se retira et alla se pendre"
- **Jean 21, 1-19**



On s'abonne
en versant la somme indiquée
Pour la Suisse
par versement postal (giro) à
LIRE ET DIRE, Lutry, CCP 10-1782-7
(office de chèques de Lausanne)
Pour la France
règlement par chèque bancaire à
Hubert de Tonnac,
LIDIRE, le Collet, 05000 GAP

Administration: 6, rte de St-Légier
CH-1807 BLONAY

Abonnement: (Pour 4 n°)
Suisse: Fs 27.--
France: FF 88.--
Belgique: Fb 550

Hokhma 49, pp. 23-27.

SOLA SCRIPTURA ET UNITÉ DE L'ÉGLISE

Par Serge OBERKAMPF de DABRUN, pasteur, secrétaire général de la Société Biblique Française

La rédaction d'une thèse sur la pensée du théologien néo-calviniste Auguste Lecerf (1872-1943) m'a conduit à éprouver le besoin de montrer à quelles conditions le principe formel de la théologie protestante, le *sola scriptura*, permet, loin d'être facteur de divisions, de fonder une recherche de l'unité de l'Eglise visible. On n'aura sans doute pas assez écrit et dit que cette recherche, au delà des violentes polémiques du XVIe siècle, fut toujours présente à l'esprit des Réformateurs. Ceux-ci n'eurent jamais la prétention de fonder une nouvelle Eglise, et s'ils durent se résoudre à la rupture que Rome leur imposa, les églises, tant Luthériennes que Réformées issues du schisme n'ont jamais, dans leur esprit tout du moins, acquis le plein statut ecclésial.

Auguste Lecerf, « le dernier des calvinistes »[1], est lui aussi très préoccupé de l'unité de l'Eglise, et c'est à partir du *sola scriptura* qu'il en définit les conditions.

FONDER LE *SOLA SCRIPTURA*

Deux conditions sont pour cela requises : reconnaître la légitimité historique du principe et accepter pleinement la notion de canon.

Reconnaître la légitimité historique du *sola scriptura*, c'est reconnaître qu'en l'élevant au rang de principe formel de la Réforme, les « Protestants » au sein de l'Eglise du XVIe siècle n'ont pas introduit un nouveau principe, mais ont été au contraire fidèles à l'enseignement et à l'exemple du Christ et des apôtres.

« Il est évident, écrit Lecerf, que le christianisme n'a pu se constituer, en face de la Synagogue, comme héritière de l'ancien Israël,

[1] C'est ainsi qu'on se le représentait à son époque.

qu'en prenant son point d'appui sur le principe même qui est devenu le principe formel de la Réforme, en face de l'Eglise de Rome. Par rapport à la Synagogue et au Sanhédrin, l'Eglise primitive fut exactement ce que fut la Réforme, par rapport à la papauté et au concile. »[2]

La pleine reconnaissance de la notion de canon est la condition indispensable à l'établissement du *sola scriptura* au rang de principe, c'est-à-dire de ce qui est rigoureusement premier.

— La clôture du canon constitue une coupure épistémologique indépassable : il faut confesser que Dieu a décidé de révéler à l'Eglise ce qu'il entendait lui révéler dans le corpus de textes que constitue la Bible, et nulle part ailleurs. Je dis bien à l'Eglise, en tant que corps du Christ. C'est l'Eglise qui a reçu mission de faire connaître cette révélation. Elle est incapable par elle-même d'engendrer la certitude dans l'esprit des individus. L'Eglise est responsable de l'exposition fidèle du contenu de l'Ecriture, elle est responsable de la connaissance, elle n'est pas responsable de la foi, qui relève du principe matériel, le *sola fide*.

— Confesser l'Ecriture comme révélation de Dieu signifie refuser que cette révélation puisse être mesurée à l'aune des a priori philosophiques ou religieux des individus, ou encore de céder au désir de prouver historiquement ce que dit la Bible : « Si le chrétien Réformé croit avec une certitude absolue à l'apparition historique de Jésus le Christ, au temps de Tibère, à sa crucifixion sous un procurateur romain du nom de Pilate, ce n'est pas sur la parole d'un Josèphe, d'un Tacite, d'un Suétone... L'existence de Jésus est un article de foi aussi certainement que sa naissance dans le sein d'une vierge ou sa résurrection. Nous devons donc croire *a priori* que Dieu a pourvu à ce qu'elle ne fut pas plus démontrable que les autres articles de foi. »[3]

Pas plus qu'on ne démontre l'existence de Dieu par les preuves classiques, qui n'ont jamais engendré de certitude que dans l'esprit de ceux à qui Dieu avait donné la grâce de croire, on ne démontre le *sola scriptura*. Un principe qui se démontrerait ne serait plus un principe. Il est au contraire normal que la lecture des Ecritures soulève des objections, et porte la trace de l'infirmité et de la fragilité de ceux qui les ont écrites : « Il faut, selon le dire de Pascal, qu'il y ait assez de lumière pour que ceux qui sont disposés à croire puisse accéder à la foi et assez d'obscurité pour que les autres trouvent matière à résister. »[4]

---

[2] *Du Fondement et de la Spécification de la Connaissance Religieuse*, Paris : Je Sers, 1938, p. 146.

[3] *Ibidem*, p. 158.

[4] *Ibidem*, p. 167.

Une telle conception de l'inspiration des Ecritures écarte toute tentation de fondamentalisme, en qui Lecerf discerne une tentative positiviste visant à subordonner le principe matériel au principe formel, et donc à confondre la foi avec une lecture quasi coranique de la Bible.

— Il faut enfin que l'Eglise s'interdise de lire l'Ecriture à travers un noyau de sens primitivement défini, démarche connue sous l'appellation de « canon dans le canon ».

Lecerf évoque les difficultés auxquelles se heurtèrent les premiers Réformateurs, Luther et Zwingli, qui furent contraints à une telle démarche, en raison du fait que leur furent opposés des arguments scripturaires pour combattre ce qu'ils avaient découvert dans la Bible : « Ainsi au *sola fide* de Luther on opposa l'épître de Jacques. Zwingli combattait l'intercession des anges, on lui montra dans l'Apocalypse l'ange qui faisait monter vers le ciel les prières des fidèles dans la fumée de l'encens. Dans ces conjonctures, dont ils s'exagéraient à tort les difficultés, les deux premiers Réformateurs ne virent d'autre ressource que de distinguer dans l'Ecriture entre ce qui est canonique et ce qui ne l'est pas... C'était sans qu'ils le voulussent, introduire le subjectivisme au cœur du principe formel de la Réforme. »[5] C'est ici la démarche inverse de celle du fondamentalisme : le *sola fide* tend à prendre le pas sur le *sola scriptura*.

Il est donc nécessaire de maintenir les deux principes sur un strict plan d'égalité : le *sola fide* s'adressant en première ligne à la personne du chrétien, le *sola scriptura* s'adressant au premier chef à l'Eglise. Pour l'Eglise, et donc pour les docteurs de l'Eglise, l'Ecriture doit être confessée comme la Parole de Dieu, dans sa richesse et sa complexité.

La dogmatique doit donc s'interdire de choisir dans l'Ecriture telle ou telle ligne, d'ériger comme nécessaire à sa compréhension telle ou telle clé d'interprétation. Que le dogmaticien rencontre alors des contradictions, rien de plus normal, ne serait-ce qu'en raison de la faiblesse de l'entendement humain. Sa tâche est certes de tout faire pour les résoudre, en s'appuyant sur les travaux exégétiques, qui doivent trancher sur le genre littéraire, l'intention des auteurs, etc. Mais en dernière analyse, et s'il ne parvient pas à la cohérence, il lui incombe de confesser simultanément des propositions contradictoires et avouer qu'il bute sur un mystère de la foi.

La tâche de la dogmatique de l'Eglise ne consiste donc pas à partir d'une intuition, même authentiquement évangélique, et d'ordonner autour d'elle les textes bibliques susceptibles d'en rendre

---

[5] *Ibidem*, p. 182.

compte. Cette démarche est concevable pour le chrétien qui recherche la confirmation scripturaire du salut reçu *sola fide*, mais le docteur de l'Eglise doit faire abstraction des circonstances particulières de sa propre appréhension de la foi, pour chercher à rendre, quitte à ne pas parvenir à la cohérence, l'ensemble du donné révélé. Son point de départ est donc le *sola scriptura*.

AVOIR LE SOUCI DE L'UNITÉ

Pour être institutionnel, l'illuminisme officiel de l'Eglise de Rome n'en est pas moins patent : « *L'Instruction sur la vocation ecclésiale du théologien* », du cardinal Ratzinger, publiée le 26 juin 1990, rappelle que pour l'Eglise de Rome, « le magistère, c'est l'autorité doctrinale des évêques, unis au Pape, qui jouit de *l'infaillibilité en matière de foi et de mœurs.* » C'est dire on ne peut plus clairement que face à ce magistère, aucune instance critique n'est légitime. Si l'Ecriture est honorée du statut de Parole de Dieu, il n'en reste pas moins affirmé cette idée étrange qu'il faut une instance supérieure à une parole de Dieu pour légitimer celle-ci dans l'esprit des croyants. La conséquence est l'irréversibilité des dogmes, et donc des schismes. L'Eglise devient une institution totalitaire, incapable par construction de toute réforme, qui bafoue les droits de la conscience individuelle, qui nie pratiquement la légitimité de la rencontre entre l'homme et Dieu dans le *sola fide*.

L'illuminisme individuel varie presque à l'infini dans ses formes ; mais toutes les formes ont en commun de vouloir imposer comme norme ecclésiale une conception particulière à un individu ou un groupe d'individus. Prétention d'avoir reçu une révélation du Saint-Esprit, d'avoir découvert un aspect particulier de la révélation biblique, présupposé rationaliste ou humaniste, tout cela revient finalement au même et s'enracine dans l'insupportable prétention que peuvent avoir certains individus de se prétendre tout à coup de légitimes fondateurs de la « vraie église », les découvreurs du « plein évangile » : on voit alors la catholicité de l'Eglise ne plus compter pour rien, et des fidèles, attirés comme papillons par la lumière de quelque gourou, abandonnés à l'arbitraire de quelque berger, plus mesquin encore que celui du pape et tout aussi intolérable. Les convictions fortes, qu'elles croient s'appuyer sur une révélation particulière du Saint-Esprit ou sur les résultats d'une science sont généralement moins capables de tolérance que celles qui considèrent la foi comme un libre don de la transcendance. Le sectarisme devient inévitable. La chapelle se dresse contre le temple et le conventicule contre l'Eglise.

Un bon équilibre entre le principe formel, norme pour l'Eglise, réduisant la prétention de celle-ci à tout savoir, instaurant de légitimes distinctions entre les articles fondamentaux et les articles secondaires de la foi, et le principe matériel qui donne à chaque individu croyant la possibilité de concevoir sa foi au travers de son expérience personnelle, sans prétendre l'universaliser, est seul de nature à garantir à la fois les droits de la conscience individuelle et ceux du corps de Christ, à permettre l'unité sur l'essentiel et la diversité sur l'accessoire. En respectant le *sola scriptura* on se refusera à diviser l'Eglise sur la question de savoir s'il convient d'être millénariste (pré ou post !) ou amillénariste ! on refusera de considérer comme essentiel d'être ou ne pas être pédobaptiste ou baptiste…

Il faut que l'Eglise d'une part et les individus d'autre part confessent de cœur et la détresse de l'Eglise et la misère de l'homme chrétien.

Une correcte application du *sola scriptura* permet la diversité des vocations personnelles sans qu'elles dégénèrent en un émiettement sans fin du corps du Christ.

Toujours révisable à partir d'une parole de Dieu que nul ne peut avoir la prétention de dominer et de s'asservir, la confession de foi permettra de distinguer entre ce qui *doit* être cru, et ce qui *peut* l'être.

Certes, il pourra subsister des séparations entre les institutions ecclésiastiques. Mais ces séparations n'auront pas le caractère irréversible des schismes engendrés par l'application du principe catholique : il y aura des églises concordataires, et d'autres qui tiendront à être strictement séparées de l'état, des églises plus ou moins professantes ou multitudinistes ; mais elles auront alors conscience de leur complémentarité au lieu de se situer dans un esprit de concurrence vers une illusoire pureté qui pourrait bien être la forme la plus évidente du péché.

Hokhma 49, pp. 29-31

POUR UNE THÉOLOGIE DE L'INCOMPLÉTUDE

Par Elisabeth de BOURQUENEY, théologienne, Le Havre (F)

I. DE L'INDÉCIDABLE MATHÉMATIQUE À L'INDÉCIDABLE THÉOLOGIQUE

La vérité absolue en mathématiques n'existe pas. Toute vérité procède d'un « acte de foi ». C'est avec une certaine délectation qu'on peut lire cette affirmation d'Herbert Knecht, dans son article « Vérité mathématique et vérité théologique »[1]. Ainsi, l'absoluité de la vérité mathématique n'était qu'un leurre. Gödel – entre autres – en 1931 tordit définitivement le cou à ce mythe grâce à son principe d'incomplétude : tout ensemble, tout système est clos sur lui-même, composé d'éléments internes. Mais paradoxalement, il ne peut se clore qu'à l'aide d'un élément extérieur à lui-même. Autrement dit, les mathématiques ont en elles une part d'indécidable : on peut concevoir des thèses contradictoires sans pouvoir prouver l'authenticité de l'une au détriment de l'autre. C'est alors qu'apparaît le choix, par « acte de foi ». Il n'y a donc pas rupture entre science et foi. Il y a de l'indécidable aussi bien en mathématique, qu'en théologie.

Une telle conclusion peut-elle éclairer, *a contrario*, la foi, d'une nouvelle manière ? Oui, répond Knecht. Elle devrait sonner le glas de la fascination des théologiens pour la raison scientifique, fascination qui mènerait au dogmatisme.

Il me semble qu'il faut en matière théologique distinguer dogme et dogmatisme, tout comme il faut séparer science et scientisme. L'un fige, l'autre libère, s'il est pensé comme acte de choix. Croire, c'est toujours choisir un visage de Dieu, plutôt qu'un autre.

Néanmoins, plutôt qu'un article en réaction à Knecht, je propose de modifier son hypothèse finale. Et d'appliquer un théorème

---

[1] Herbert Knecht, « Vérité mathématique et vérité théologique », *Hokhma* 45, pp. 47-61.

mathématique comme celui de Gödel à la théologie. Pourrait-il avoir les mêmes conséquences qu'en sciences mathématiques, c'est-à-dire mettre en lumière ce qui précisément ne l'est pas, soit l'indécidable. Qu'en disait-il ?

« L'indécidable, nous l'avons vu, joue par rapport à la vérité mathématique, le rôle de lisière, d'horizon perpétuellement hors d'atteinte. Dans le domaine théologique, au contraire, il survient en tant qu'élément libérateur, la dimension selon laquelle la foi est toujours susceptible de se renouveler. Loin d'apparaître comme le scandale de la finitude humaine, l'indécidable devrait à notre sens, être revalorisé comme le moyen d'échapper au dogmatisme, à l'esprit de secte, à l'intransigeance, à l'intégrisme, comme la chance d'ouvrir la révélation biblique à l'actualité et de vivre humblement la parole de Dieu ici et maintenant. »[2]

Suivons avec Gödel, ce que pourrait donner un chemin de lisière, buissonnier, en tous cas, d'une théologie de l'incomplétude.

II. APPLICATION DU PRINCIPE D'INCOMPLÉTUDE À LA THÉOLOGIE

On pourra peut-être remettre en cause la pertinence mathématique du théorème de Gödel. Mais quand bien même il ne serait mathématiquement pas fondé, il apparaît bel et bien comme une vérité existentielle. J'entends par là, un principe qui régit nos existences, nos rencontres et notre foi. Il rend compte de notre regard sur nous-mêmes, comme le géocentrisme révélait non une vérité scientifique, mais une vision de l'homme sur lui-même. Copernic apparut inacceptable car il opérait une double fracture, scientifique et humaine : l'homme n'est pas au centre de l'univers. Arrêtons-nous d'abord sur l'individu.

Le principe de Gödel est un paradoxe qui régit tout ensemble. Prenons l'homme. Considérons-nous comme un ensemble d'éléments – fort complexes au demeurant – tels que la raison, le rêve... Chaque élément fonctionne indépendamment, clos sur lui-même. Et pourtant, rêve et raison s'entremêlent. C'est parce que nous rêvons d'harmonie, que nous inventons des moyens de renverser les murs. C'est tout aussi bien l'émotion ressentie devant des images d'horreur qui nous

[2] *Idem*, p. 61.

contraindra à exiger une modification de textes juridiques sur le droit d'ingérence[3].

Ainsi l'incomplétude affecte notre être. Elle est un principe éthique qui nous modèle et devient une valeur morale et peut s'enseigner ainsi : Nous sommes à la fois clos sur nous-mêmes, fermés à la souffrance de l'autre, fermés sur nos propres limites. Et pourtant nous ne serions rien sans nos vis-à-vis, humains ou divin. Une telle compréhension de nous-mêmes pourrait n'être que mélancolie si elle n'était que le rappel permanent de nos fragilités. Mais en affirmant ce que nous sommes à l'origine – incomplets – elle nous affirme comme des êtres inachevés, des êtres-à-être. Nous invite à l'avenir. A advenir, devant les hommes ou devant Dieu.

C'est alors que nous pouvons imaginer l'application du théorème de Gödel au vis-à-vis qu'est Dieu. L'incomplétude touche aussi l'être dont la bonté est sans fin. Dieu est à l'image de l'homme, clos et pourtant marqué par l'inachèvement. C'est ainsi que l'on peut comprendre son nom, conjugué précisément à l'inaccompli. Je-serai-qui-je-serai. Dieu est en vis-à-vis des hommes. L'amour qu'il a pour eux le rend fort et fragile. Fort, car il n'a pas besoin de nous et fragile en même temps car il attend notre réponse.

Enfin, ce Dieu autre, d'une altérité radicale, s'offre à l'incomplétude en apparaissant comme homme au cœur de l'humanité. La figure par excellence de l'incomplétude est le Christ, transcendance accompagnante qui s'est incarnée, éprouvée dans la finitude et l'infinitude humaine. L'homme crucifié, fragile, trop humain, n'est autre que le fils de Dieu.

---

[3] Allusion à l'intervention occidentale en faveur des Kurdes agressés par le régime irakien après la guerre du Golfe, en 1991. (n.d.r.)

Hokhma 49, pp. 33-47.

POÉSIE ET THÉOLOGIE : LE PROBLÈME DU MAL DANS « ADAM ET ÈVE » DE MARIE NOËL

Par Margherita PACCALIN, docteur ès lettres

Fort appréciée d'Aragon, Montherlant et Mauriac, la poétesse catholique Marie Noël (1883-1967) est peu connue, et surtout mal connue, du grand public... excepté des lecteurs de *Hokhma*, qui ont pu, à travers la « Prière du poète » publiée dans le numéro 44, 1990, pp 67-71, découvrir la souffrance d'un être privé d'amour. Les frustrations du poète, s'ajoutant à celles de la femme, et les interrogations métaphysiques se conjuguèrent pour donner à sa vie spirituelle l'aspect d'un drame dont l'heureux dénouement, après une vingtaine d'années, résulta de nombreux facteurs, comme son esprit d'enfance et l'excellente direction de l'abbé Mugnier. Elle parvint également, par sa propre réflexion, à résoudre pour elle-même le problème du mal. Elle l'abordait sous trois aspects – le péché, le malheur et la mort – recouvrant partiellement la distinction classique du mal physique, moral et métaphysique, mais c'est surtout la destruction réciproque nécessaire à la survie des créatures qui constituait pour elle un sujet d'interrogation, comme pour Saint Thomas d'Aquin, Leconte de Lisle et Victor Hugo. Elle finit par lui trouver une justification, exprimée en 1927 dans le poème « Adam et Eve » [1]. Ainsi cette œuvre offre-t-elle matière à réflexion sur les relations entre la poésie et la théologie, dans la ligne des recherches de J.-P. Jossua, mais avec cette différence qu'il déclare s'en tenir au texte, « en deçà de toute prétention de restituer, à travers l'œuvre ou par voie biographique, la conscience ou l'intention de l'auteur. »[2] Notre étude de la spiritualité de Marie Noël[3] ayant

[1] Il fait partie du recueil « Chants de la Merci ». Nos références, pour ce poème et d'autres, renverront à *L'Œuvre poétique*, Paris : Stock, 1975.

[2] *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, Paris : Beauchesne, 1990, t. 2, *Poésie moderne*, p. 16.

[3] *La spiritualité de Marie Noël*, thèse de littérature et de langue françaises soutenue à l'Université de Rouen en mai 1990.

montré l'influence de sa psychologie, il sera nécessaire, après un exposé de sa pensée théologique, d'en préciser les soubassements psychologiques, avant d'examiner ce que la poésie a pu lui apporter.

I. LECTURE THÉOLOGIQUE D'« ADAM ET ÈVE »

Ce long poème de près de cinq cents vers comprend quatre parties nettement délimitées par un titre, le passage de l'une à l'autre correspondant à un changement de locuteur ou de perspective temporelle.

Le « Poème des dents » porte en exergue le début du verset de Gn 2,16 ainsi traduit : « Et Jéhovah Dieu donna à l'homme cet ordre : Tu mangeras... » Adam y exprime son dilemme : s'il mange un fruit de l'oranger pour obéir au commandement de Dieu, inscrit dans ses entrailles par la faim qui le tenaille, alors il donne libre cours aux appétits latents de toutes les autres créatures, animales ou végétales et, avec la mort, fait entrer le mal dans le monde, car les êtres vont s'entre-dévorer pour vivre.

Dans le « Poème du lait », Eve invite son fils nouveau-né à boire son lait. Alors qu'il lui mord le sein, elle découvre « la douceur d'être mangée » (p. 289). Cette expérience lui procure une révélation.

La vie du monde, avant qu'Adam et elle ne mangent le fruit défendu, lui apparaît commandée par « le jeu d'Amour », titre de la troisième partie. Il existait entre les êtres une chaîne d'amour, partant de Dieu et revenant à lui, qui les poussait à se donner – dans la joie – les uns aux autres pour être mangés. En transgressant l'interdiction de Dieu, Adam et elle l'ont brisée, si bien que le monde est dominé par la voracité et l'égoïsme. Cependant, cet acte d'amour qu'est l'allaitement permet à Eve de dépasser l'angoisse, grâce à une prémonition exposée dans la dernière partie du poème : « Prophétie. »

Dieu viendra parmi les hommes s'offrir pour être égorgé, bu et mangé. Par l'exemple du don de soi et par l'Eucharistie, « il renouera la chaîne / De l'Amour » (p. 298). Ainsi voit-elle s'ouvrir pour le monde, à la suite de Dieu, une route qui le mènera jusqu'au Paradis d'Amour.

Un commentaire théologique exhaustif de ce texte se déploierait dans de multiples directions : une confrontation avec le livre de la Genèse, concernant en particulier les causes et les conséquences du péché originel, une perspective eschatologique (le royaume de Dieu comme Paradis retrouvé), une étude du symbolisme eucharistique ou de la figure de Marie comme nouvelle Eve... Le fait que le problème du

mal touche à bien d'autres suffirait à justifier notre choix ; le carnage des créatures constitue un aspect certes limité de cette question, mais il a suscité chez Marie Noël deux interrogations qui sont au centre de toute réflexion sur le mal : d'où vient-il ? Comment concilier son existence avec l'image d'un Dieu bon ? Elles l'ont amenée à une remise en cause de la Trinité, avec une contradiction entre le Christ et Dieu dont « Adam et Eve » manifeste la résolution.

Enfant, Marie Noël n'acceptait pas qu'on doive tuer les animaux pour se nourrir. Adulte, elle est bouleversée par la lecture des *Souvenirs entomologiques* de J.-H. Fabre : ils montrent que la nature ne peut subsister que par la destruction réciproque des êtres. Un an plus tard, elle croit subir une tentation sexuelle ; Dieu, créateur de l'instinct sexuel, l'aurait ainsi punie d'avoir obéi à son commandement de chasteté, ce qui manifeste en lui une contradiction. A cela s'ajoute une révolte contre la souffrance et la mort. Sa réflexion et ses expériences ternissent donc son image du Dieu-Père, derrière lequel apparaît « le Dieu noir » (p. 286).

Aimant Dieu de tout son cœur, elle essaie de le justifier par le péché originel, mais rejeter la responsabilité sur Adam lui semble une facilité qui ne résout rien. En effet, cette explication limite la puissance du Créateur : « Si l'homme est cause de mal, le péché originel sera donc autant créateur que le Créateur lui-même ? »[4] De plus, elle renvoie à une autre question, puisque le péché dit originel n'explique pas l'origine du mal. Ainsi Adam, tenté de manger du fruit de l'oranger, découvre-t-il un Mal en puissance :

> « Ah ! j'ai peur d'un péché, l'aîné,
> Ailleurs commis, avant les Temps...
> Un gouffre au jardin nouveau-né,
> Ouvert dans les gueules, attend. » (p. 285)

Après avoir mangé l'orange, il rejette toute la responsabilité sur Dieu :

> « Le Mal qu'un autre a résolu,
> Je l'ai commis. Dieu l'a voulu.
> Nul ne désobéit à Dieu. » (p. 288)

Le péché originel laisse cependant une issue à qui veut décharger Dieu de la responsabilité du mal. Derrière Adam, cause du mal, Marie Noël se demande s'il n'y a pas plutôt « un Autre » (*N.I.*, p. 47) En opposant un principe du Bien et un principe du Mal, elle subit la tentation du manichéisme, sans pouvoir s'y arrêter :

---

[4] *Notes intimes*, Paris : Stock, 1984, p. 47. Nous y renverrons avec l'abréviation *N.I.* .

« Je vague abandonnée à la terreur des cieux.
Je m'accuse... J'ai dans l'âme une place impie,
Un lieu vertigineux où je suis poursuivie
Dans une arrière-nuit par un arrière-Dieu ;
« Un gouffre sans naissance au fond toujours ailleurs
D'où souffle, par-dessous les époques profondes,
Quelqu'un sourd et muet qui met le mal au monde
Et qui peut-être est Vous... ou ne l'est pas, Seigneur. »
(« Jugement », p. 487)

Si cette solution l'avait satisfaite, elle n'aurait jamais écrit « Adam et Eve ». En effet, ce poème manifeste la résolution d'un conflit qui la déchira plus gravement que l'opposition entre le Dieu bon et le Dieu noir ou la lutte entre le diable et Dieu. Il résulta de la contradiction, qu'elle déduisit de la lecture de J.-H. Fabre, entre la loi de Dieu et celle du Christ : alors que Dieu nous ordonne de tuer pour vivre, le Christ nous appelle à aimer, fût-ce au péril de notre vie. D'autres réflexions alimentèrent cette opposition, qui rejoint celle du manichéen Marcion, et qui prit pour elle la forme d'un « combat de Dieu contre Dieu » (*N.I.* , p. 30). Elle finit par la dépasser en découvrant qu'on peut se donner par amour pour être mangé : « Adam et Eve » témoigne de cette révélation, dont nous indiquerons plus loin l'origine. Adam est donc bien responsable du malheur du monde, non pas en obéissant à l'ordre de Dieu de manger comme Marie Noël le crut, mais, comme elle le souligne par la bouche d'Eve, par une transgression mettant fin à la relation d'amour voulue par le Créateur.

Cette solution modifie sa vision de la création, de Dieu et de la mort. Elle se représente la création comme un acte d'amour, dont seule une image maternelle de Dieu peut rendre compte :

« De Dieu trop plein de Dieu, Dieu ce plusieurs en Un,
Dieu dont le sein éclate en naissances profondes,
Dieu, le Père de Dieu, Dieu, la Mère du Monde
Qui donne la mamelle à son petit à jeun ;
« De Dieu l'Amour jailli mit en branle le monde
Hier. » (p. 291)

La mort, telle que Dieu lui semble l'avoir conçue dans son plan initial, se trouve transfigurée. Elle devait être une transmission de vie, en particulier par la décomposition, qui obsédait Marie Noël :

« Qu'avons-nous fait – Adam ! Adam ! le cœur me fend –
De l'heure où je me fusse en souriant couchée
Dans le lit de la terre ainsi qu'une accouchée
Pour allaiter le ver fragile, mon enfant ? » (p. 293)

Quelle est la validité d'une telle construction ? Marie Noël se moquait de sa « métaphysique de nourrice » [5]. Il ne faut pas mépriser pour autant la réflexion d'une femme très intelligente, dotée d'une formation philosophique par son père, agrégé de philosophie, et d'une culture biblique surprenante chez une catholique de cette époque. Il est vrai que sa conception particulière de la nourriture l'amène à donner un sens négatif à cet « ordre pour l'homme de profiter de la vie que Dieu lui donne, d'explorer le parc magnifique et d'en goûter les fruits » [6]. Elle méconnaît également le fait qu'il concernait seulement la nourriture végétale, aussi bien pour l'homme que pour les animaux, la nourriture animale étant donnée plus tard, à Noé (Gn 1,29 et 9,2-3). D'autre part, ses réflexions sur le carnage de la création prêtent aux critiques déjà faites à de tels arguments. Ainsi Saint Thomas d'Aquin le justifiait-il par le bien qui en résulte : « Le lion ne pourrait vivre, si l'âne ne mourait. »[7] H. Blocher va plus loin en rejetant comme entachée d'anthropomorphisme cette façon de poser le problème du mal : « Pour l'âne dévoré par le lion, le terme de *mal* est contestable : nous ne confondons avec un mal qu'en fonction d`une projection anthropomorphique sur la victime, d'une identification imaginaire (qui a peut-être ses raisons !). »[8] De même, les conséquences qu'il invoque pour critiquer le concept thomiste de « faillibilité » d'Adam[9] correspondent aux idées mises par Marie Noël dans la bouche de son personnage : présence d'un germe de mal dans la création, caractère inévitable de la faute, excusant le pécheur, responsabilité de Dieu en tant qu'il est responsable de toutes les lois de l'être.

Quelles que soient les insuffisances de la pensée de Marie Noël sur un problème qui n'a d'ailleurs été résolu par personne, il faut lui reconnaître une volonté de pousser la réflexion jusqu'au bout d'autant plus méritoire qu'elle se heurtait à l'incompréhension, voire à la critique des prêtres auxquels elle faisait part de ses interrogations : l'usage de l'intelligence et tout doute en résultant étaient alors

---

[5] Lettre inédite à l'abbé Mugnier (28 mars 1928).

[6] H. Blocher, *Révélation des origines*, Lausanne / Paris : Presses Bibliques Universitaires, 1988, p. 116.

[7] Cité par H. Blocher, *Le Mal et la Croix*, Paris : Sator, 1990, p. 41.

[8] *Ibid.*, p. 47. Il cite à ce propos l'argumentation de Claudel, qui contredit le point de vue de Marie Noël sur les animaux carnassiers : « Leur perfection étant de manger des moutons et celle des moutons d'être mangés par eux, les uns ne manquaient pas aux autres. » (pp. 47-48).

[9] *Ibid.*, p. 49 et pp. 140-145.

condamnés, ce dont elle a beaucoup souffert. D'autre part, sa façon de poser le problème du mal rejoint celle de grands penseurs. En revanche, la solution qu'elle lui a trouvée porte la marque de processus inconscients plutôt que celle de sa raison.

II. INTERPRÉTATION PSYCHOLOGIQUE D' « ADAM ET ÈVE »

L'étude de l'arrière-plan psychologique de la pensée théologique de Marie Noël[10] se justifie par les implications du problème du mal dans sa vie personnelle – il suscita chez elle des crises d'angoisse nécessitant un traitement psychiatrique – ainsi que par les échos réciproques du poème et de sa vie psychique. « Adam et Eve » reflète un conflit intérieur, comme elle le remarque elle-même : « Je suis sûre maintenant que l'optimisme d'Eve triomphe en moi et dans mon œuvre du pessimisme d'Adam… »[11] D'autre part, on retrouve dans certaines paroles d'Eve les « métaphores obsédantes », pour reprendre l'expression de Charles Mauron[12], qui nous ont paru caractériser l'imaginaire de Marie Noël : celles de la nuit, du chemin, de la maison, de la perdition et de la pâleur. De même, sa conception de l'amour, thème central du poème, et les images qui l'évoquent sont liées au fondement de sa personnalité : un complexe d'abandon, c'est-à-dire une insécurité affective chronique entraînant un besoin illimité d'amour.

Le thème du don de soi est exprimé à travers le symbolisme du lait, qui envahit toute la troisième partie du poème. Il apparaît par exemple dans la prosopopée de la pluie invitant les prés : « Buvez, j'ai trait la nue » (p. 291) ou dans l'évocation du sang de la brebis « tendre comme du lait » (p. 292) pour le loup. Marie Noël déclara à son biographe qu'elle avait trouvé le fil directeur d' « Adam et Eve » en 1927, en voyant sa belle-sœur allaiter. En fait, une lettre à son parrain et un souvenir de l'abbé Mugnier, consigné par celui-ci dans son journal, prouvent que cette « illumination » est antérieure de plusieurs années. Son insistance sur une anecdote – peut-être inventée – pour expliquer l'origine du poème confirme une focalisation sur

---

10 Nous nous limiterons à la solution exposée dans « Adam et Eve ». Sur les racines psychologiques de sa perception du problème, voir *La spiritualité de Marie Noël, op. cit.*

11 Lettre inédite à l'abbé Mugnier (18 octobre 1926).

12 *Des métaphores obsédantes au mythe personnel*, Paris : Corti, 1983.

l'allaitement révélée par l'étude de ses principales images dans toute son œuvre. Celle-ci peut tenir à ses frustrations de célibataire :

« Je n'ai pas de petits, à qui donner le lait
De ma jeunesse mûre, attiédie et fondante » (« Fantaisie à plusieurs voix », p. 70)

Elle résulte surtout des traumatismes de son enfance : Marie Noël raconte dans ses *Souvenirs* comment elle se précipita, telle une furie, sur sa nourrice en train d'allaiter son petit frère ; elle avait été vraisemblablement sevrée peu de temps avant la naissance de son cadet, ce qui dut redoubler le choc, et put souffrir de ce que sa mère ne l'allaitât pas. Le meilleur symbole de l'amour se trouve donc pour elle dans l'allaitement, dont elle n'a pas assez joui et qu'elle n'a pu offrir.

Les paroles d'Eve montrent bien comment Marie Noël concevait le don de soi :

« Adam ! Adam ! La douceur d'être mangée
Qui la savait ? Qui savait le cher supplice
D'être la gorgée émouvante qui glisse
Et m'entraîne toute en mon petit changée ?...
« La douceur de mourir, la tendre aventure
De me perdre sans yeux ni route, en allée
Dans le noir de toi qui m'attendais, mêlée
Aux chemins naissants de ta force future ? » (p. 289)

Elle associe nettement l'amour à la mort à soi-même, thème majeur de sa spiritualité. Une formule, qu'elle reprenait à son compte, de son ami le romancier Edouard Estaunié explicite bien cette relation : « Aimer, c'est disparaître, soi, dans le bonheur d'un autre. »[13] Aimer signifie renoncer à tout, se sacrifier totalement pour son prochain, au point de s'assimiler à lui, comme elle s'y exhorte dans « A Tierce » :

« Donne-toi tellement que tu n'existes plus
Et que dans ton secret, ton silence, ton ombre,
Rien ne bruisse plus qu'autrui, ce cœur sans nombre,
Son mal, sa fièvre, au lieu de ton cœur superflu. » (p. 127)

Elle-même avait une telle faculté de sympathie, au sens étymologique du mot, que son identification aux souffrants l'empêchait de dormir.

Cette mort à soi-même suppose une humilité et une souffrance qui apparaissent dans le symbolisme du pain, lorsqu'Eve invite les hommes à imiter l'hostie : l'amour est humble comme le « vil pain » (p. 300), il subit la souffrance du « pain rompu, broyé par toute bouche

---

[13] Cité par R. Escholier, *Marie Noël : la neige qui brûle*, Paris : Stock, 1968, p. 266.

ouverte » (*ibid.*) et néanmoins « joyeux » (*ibid.*)[14]. Marie Noël s'appliquait cette devise d'une nonne inscrite sur un vitrail de son église : « Mon amour vit dans la souffrance. » Il n'est pas facile pour un poète de délaisser sa table de travail afin de répondre aux multiples sollicitations de l'innombrable prochain – en particulier ses lecteurs – ni pour un être exceptionnel de s'ingénier à « faire passer – difficilement – (son) chameau et ses bosses par le trou de l'aiguille bourgeoise, paroissiale ou familiale » (*N.I.*, p. 147). C'est surtout dans sa vie sentimentale que Marie Noël vécut cet idéal d'amour. Ses contes mettent souvent en scène des femmes offrant leur souffrance pour le bonheur ou le salut de celui qui les a délaissées. Elle croyait en effet que cette souffrance agit sur la volonté de Dieu, en raison de la valeur rédemptrice du sacrifice, découlant selon elle de l'imitation de la Passion.

Comment expliquer cette joie paradoxale du don de soi ? Sans acceptation de la souffrance, il n'aurait aucune valeur : « Il faut y consentir. Il faut dire à la souffrance le *oui* d'amour du mariage. » (*N.I.*, p. 297) Surtout, cette souffrance procure à Marie Noël de multiples satisfactions, parmi lesquelles nous citerons celles qui se rattachent à notre texte. Elle constitue à ses yeux une valeur spirituelle de premier ordre : souffrir doit lui permettre d'accomplir, malgré sa vie dans le siècle, sa vocation de carmélite, et donc de trouver grâce devant Dieu. De plus, imiter le Christ la valorise.

Le phénomène douloureux de la montée du lait fournit une autre motivation du don de soi chez Marie Noël. Cette expérience révèle à Eve le caractère nécessaire de l'amour de Dieu :

« Mon fils, mon Dieu, je ris ! Vous reviendrez sur terre
Avec nous.
Car vous ne pouvez pas vous arrêter de faire
Don de Vous.
« Je le sais, je ris, moi dont la mamelle pleine
D'un flot vain
Souffre et qui ne peux pas retenir la fontaine
De mon sein. » (p. 297)

De même, chez Marie Noël, le don de soi est un besoin qui, non satisfait, provoque la souffrance. Son désir d'aimer est en effet l'envers d'un immense besoin d'être aimée, comme elle l'exprimait dans sa définition de l'amour : « une source qui a soif » (*N.I.*, p. 311). Elle

---

[14] Tous ces aspects sont conformes au symbolisme de l'hostie dans la liturgie catholique (cf A.-M. Roguet, *La messe (approches du mystère)*, Paris : Cerf, 1965, pp. 104-107.

faisait partie des « positifs aimants », type d'abandonnique qui espère conquérir la reconnaissance et l'amour et qui « par le truchement des autres, répare et compense son propre passé »[15]. Elle essaie de compenser ses frustrations en donnant aux autres ce qu'elle n'a pas reçu : un amour infini et plein d'abnégation comme celui d'une mère. Il est d'ailleurs significatif qu'elle se représente très souvent comme une eau vaine, « que ne boit personne » (« Source », p. 526). Le trop plein d'amour à donner signifie pour elle carence d'amour.

De la même façon, on peut considérer que ce don de soi correspond à une « formation réactionnelle », « attitude ou *habitus* psychologique de sens opposé à un désir refoulé, et constitué en réaction contre celui-ci (pudeur s'opposant à des tendances exhibitionnistes par exemple). »[16] Notre analyse caractérologique de Marie Noël a décelé une très grande avidité, dont elle-même prit conscience à dix-sept ans : à la suite d'une grave déception d'amitié, elle entendit le Saint-Esprit lui reprocher d'aimer « d'amour injuste qui veut tout prendre, tout avoir, sans rien céder à personne »[17]. Elle ne cessa ensuite de lutter contre sa possessivité et sa jalousie.

Son évocation du lait nourricier à travers l'exemple d'Eve montre également qu'elle conçoit l'amour-agapé comme une fusion[18]. Son commentaire du poème est explicite : « L'amour veut nourrir, se détruire soi-même pour nourrir un autre, pour fortifier l'autre et, de deux, devenir un seul. » (*N.I.*, p. 32) Le besoin de fusion manifeste une fixation à un stade infantile, car il est caractéristique du psychisme du bébé. Chez Marie Noël, le don de soi correspond à une hantise de la séparation datant de son enfance : elle ne supportait pas l'absence de sa mère, sans doute à cause d'un traumatisme du sevrage, prototype de toutes les séparations. Sa pensée, dans des domaines très divers, est caractérisée par une obsession de l'unité que l'influence platonicienne ne saurait suffire à expliquer. Par exemple, de même que dans ses *Notes intimes* elle décrit la fin du chaos primitif comme le fruit d'une composition[19], la perturbation de la création entraînée par la désobéissance d'Adam et Eve est placée sous le signe de la division :

---

15 G. Guex, *La névrose d'abandon*, Paris, PUF, 1950, p. 39.

16 J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris : PUF, 1976, p. 169.

17 *La rose rouge, L'œuvre en prose*, Paris : Stock, 1977, p. 141.

18 On retrouve cette aspiration à l'amour fusionnel dans son évocation de l'amour-éros : elle cherche un cœur où trouver refuge.

19 P. 191.

« Comme une joie au loin défaite qui tremble,
Un chant las qui perd ses notes dans la nuit,
L'air divisé se plaint. Les êtres se sont fuis,
Et nul rythme, nul ordre ardent ne les rassemble. » (p. 294)

Ainsi la solution de Marie Noël au problème du mal satisfait-elle non seulement sa raison, mais aussi ses désirs inconscients. Elle trouve également son fondement dans des valeurs spirituelles typiques du XIXe siècle et de *L'Imitation de Jésus-Christ*, ouvrage où Marie Noël puisa l'essentiel de sa spiritualité : la mort à soi-même et la souffrance rédemptrice. Alors que dans la Bible, mourir à soi-même signifie renoncer à son égocentrisme pour se laisser conduire par l'Esprit, une interprétation ascétique en a fait un synonyme de mortification, de destruction de soi-même. L'exaltation de la souffrance rédemptrice était particulièrement vivante chez les carmélites à la fin du XIXe. Des théologiens catholiques contemporains l'ont dénoncée, entre autres M. Bellet et F. Varone[20]. Elle repose sur la lecture catholique de Col 1,24 : « Je me réjouis maintenant dans mes souffrances pour vous ; et ce qui manque aux souffrances de Christ, je l'achève en ma chair, pour son corps, qui est l'Eglise », ainsi que sur une interprétation erronée de l'Evangile. *L'Imitation de Jésus-Christ*, par exemple, exagère en prétendant que l'existence du Christ n'a été que souffrance. De plus, « parce que la souffrance enveloppe l'ensemble de la Passion de Jésus, le risque est grand de la sacraliser, de lui attribuer les effets de la Passion, d'en faire une condition du salut. »[21]

Cependant, Marie Noël aurait pu échapper à ce climat morbide. Grâce à l'influence de l'abbé Mugnier, elle découvrit que la vie chrétienne n'était pas incompatible avec l'épanouissement, et elle n'allait pas jusqu'à rechercher l'anéantissement comme Simone Weil. Elle avait même contesté ces perversions de l'Evangile : une *Note intime* de 1932 montre qu'elle accepte avec peine l'apologie de la mortification[22] ; il lui est arrivé de s'insurger contre l'image de Dieu sur laquelle repose l'idée de rédemption par la souffrance, en se reprochant de lui avoir offert la sienne en échange du salut de deux âmes :

« Vendre, Lui ? Vendre à nous, vendre ! Faire payer sa Grâce, sa chose gratuite. Quel non-sens !

---

[20] M. Bellet, *Le Dieu pervers*, Paris : Cerf, 1987 et F. Varone, *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, Paris : Cerf, 1984.

[21] B. Rey, *Nous prêchons un messie crucifié*, Paris : Cerf, 1989, p. 144.

[22] pp. 142-143.

« Et pourquoi ces liards de douleur humaine seraient-ils mieux payants qu'une obole de joie ? Je comprends qu'on offre la monnaie du sang à une méchante idole qui s'en régale. Mais à Dieu... à Dieu ! Pour qui le prend-on ? » (*N.I.*, p. 58)

Cependant, ces valeurs lui procuraient de telles satisfactions psychologiques inconscientes qu'elle n'est pas parvenue à s'affranchir de conceptions critiquées par sa raison, particulièrement sensible aux contradictions.

L'interprétation psychologique d' « Adam et Eve » montre ses attaches inconscientes avec le tréfonds de Marie Noël. L'abbé Mugnier, auquel elle avait fait part de ses angoisses métaphysiques, lui conseilla d'écrire ses réflexions, afin de s'en délivrer : ainsi naquirent les *Notes intimes*. Mais lorsqu'il s'agissait de pensées touchant au plus profond d'elle-même, la prose ne parvenait pas à jouer ce rôle d'exutoire : il lui fallait « se chanter ». Ainsi ne put-elle se contenter d'exprimer ses interrogations sur le problème du mal dans ses *Notes intimes*, où elle aborde bien d'autres sujets théologiques ; elle dut employer la forme poétique, ce qui ne fut pas sans influer sur sa pensée.

III. CRÉATION POÉTIQUE ET RÉFLEXION THÉOLOGIQUE

Même s'il est significatif qu'un théologien comme J.-P. Jossua et un poète comme Jean-Claude Renard s'accordent pour voir dans la poésie une chance pour la théologie, à qui elle offrirait le nouveau langage dont celle-ci a besoin, certains, tel J. Beaude, considèrent qu'il s'agit d'une illusion[23]. Sans prétendre trancher ce débat, nous essaierons d'y apporter notre contribution, moins en cherchant ce que la théologie peut tirer de la poésie de Marie Noël qu'en montrant l'apport spécifique de la création poétique à sa réflexion théologique. Selon J.-P. Jossua, l'écrivain ne se borne pas à exprimer par la littérature ce qui pourrait l'être autrement[24] : l'expérience de Marie Noël et la confrontation de trois types de textes où apparaissent les idées maîtresses d' « Adam et Eve » – le poème, une lettre exposant son argument et une *Note intime* – prouvent effectivement que le travail

---

23 J.-P. Jossua, *op. cit.* ; Jean-Claude Renard, « Poésie, foi, théologie », *Concilium* (115), 1976, pp. 26-44 ; J. Beaude, « Poésie, mystique, théologie », *Lumière et vie* (100), nov.-déc. 1970, pp. 107-120.

24 *Op. cit.*, p. 203.

poétique ne consiste pas à mettre en vers une pensée préexistante, mais est lui-même créateur.

Marie Noël l'a vécu comme un accouchement : « La pensée que j'ai depuis de longues années me possède maintenant corps et âme... Elle veut sortir », écrit-elle au début de la rédaction du poème[25]. Mais cette pensée n'est pas plus « finie » que certains nouveau-nés. En effet, pendant les deux ans où Marie Noël rédigera « Adam et Eve », elle aura l'impression de vivre une aventure spirituelle, évoquée sous la forme d'un chemin dans l'obscurité. Assaillie par le doute et la crainte d'être hérétique, elle passera de l'angoisse à la sérénité : « Je suis encore loin de l'avoir achevé, mais, tel qu'il est, il m'a déjà délivrée de ma tentation la plus noire, de mon désespoir de pensée. J'avais peur de mon « hérésie », je n'osais pas partir par ce chemin-là. Monsieur l'abbé Mugnier m'a encouragée. Je suis entrée dans ma nuit, je suis allée bravement jusqu'au fond et, au fond, j'ai trouvé un petit sentier de bonne femme qui m'attendait pour me ramener sur la grand' route de Dieu. »[26] Cet exorcisme par la création littéraire, comme le trouble au début de la rédaction, manifeste l'action de l'œuvre sur son auteur.

Le fait même d'écrire provoque chez Marie Noël une métamorphose psychologique l'entraînant jusqu'au bout de sa pensée, dans une sorte de dépassement d'elle-même : « Lorsque j'écris, rien ne compte plus pour moi, ni Bible ni Credo, que la force de la pensée qui m'emmène droit à son but, si bien que la personne la plus craintive, la plus timorée -que vous connaissez bien- se trouve momentanément, devient la plus audacieuse. Rien n'arrêterait l'idée qui se développe avec une logique implacable. »[27] Ce processus, chez Marie Noël, tient essentiellement aux effets du rythme. A l'instar de Claudel, elle vit l'inspiration poétique comme une possession par le rythme, or celui-ci vient du plus profond de son être et il exerce sur elle une sorte d'envoûtement. Ainsi peut-il contribuer à expliquer son élan audacieux. Le rythme impair, en particulier le vers de onze syllabes, lui semblait correspondre par son manque de fermeté à l'émergence de l'inconscient. De fait, le « Poème du lait », exprimant comme « Le jeu d'Amour » une découverte, pourrait lui aussi être rédigé en alexandrins, forme métrique de la certitude selon Marie Noël ; l'emploi du vers de onze syllabes semble manifester toute la charge affective

---

[25] Lettre inédite à l'abbé Mugnier (11 octobre 1926).

[26] Lettre à l'abbé Bremond (25 septembre 1927), *in* : *Cahiers Marie Noël* (7), 1975, pp. 31-32.

[27] Lettre inédite à l'abbé Mugnier (11 octobre 1926).

contenue dans une idée qui était au centre de sa vie psychique et spirituelle.

L'apport de la création poétique à la pensée théologique de Marie Noël peut être également mesuré en comparant le poème avec la lettre où, commençant à le rédiger, elle en expose à l'abbé Mugnier les idées directrices et avec une *Note intime* simultanée ou postérieure à sa composition. Originellement, il avait pour titre « Psaumes d'Adam et Eve » et devait contenir deux parties, Eve répondant à Adam. Son plan final en quatre parties accentue la prépondérance du point de vue d'Eve, qui occupe les trois quarts du poème. D'autre part, la *Note intime* intitulée « Le combat de Dieu contre Dieu » reprend l'opposition entre les deux lois contradictoires de Dieu et du Christ, avant d'exprimer sa résolution d'une manière très proche de celle d' « Adam et Eve ». Le poème correspond donc à une atténuation de sa vision pessimiste du problème du mal.

Inversement, il rend plus explicites, notamment par ses images, des aspects importants de la pensée de Marie Noël. Dans sa lettre à l'abbé Mugnier, elle évoque le don de soi comme une aspiration « à se fondre et à se perdre en l'autre ». Dans la *Note intime*, le but de l'amour-agapé est « de deux, devenir un seul » (p. 32). Le poème, par la métaphore et la comparaison, rend évident le rapprochement avec l'amour-éros :

« Adam ! la joie hier faisait tourner le Monde.
Elle était dans la dent, elle était dans le fruit.
Chaque bouche appelait chaque miel et conduit
Par la joie il entrait dans sa fête profonde.
« Il s'en allait donné, il s'en allait détruit
Aux noces où la faim puissante le réclame.
Le pain mangé riait d'amour comme la femme
Que l'homme prend et rompt pour la mêler à lui. » (p. 290)

Si Marie Noël insiste sur la joie du don de soi dans sa lettre comme dans la *Note intime*, seul le poème exprime le besoin auquel il répond, par l'image longuement développée de la montée du lait. L'expression poétique fait donc surgir l'arrière-plan inconscient de la réflexion rationnelle.

Enfin, l'importance des images et leur récurrence sont porteuses de sens. Moins banale que celle du pain, celle de l'orange manifeste l'inversion opérée par le regard d'Eve sur la nourriture : Adam convoitait le fruit de l'oranger ; mordue par son enfant, la voilà « ouverte et saignant comme une orange vive / Qui fond en miel » (p. 289). Celle du miel est reprise dans l'évocation du don de soi citée au paragraphe précédent : l'expérience d'Eve est généralisée à la

création tout entière. Non seulement le poème est d'une grande cohérence thématique, mais certaines images le structurent. Nous avons mis en évidence celle du lait, présente dans les trois dernières parties ; celles de la ronde et de la chaîne constituent le fil conducteur des deux dernières. Or l'imagination stimulée par la récurrence produit une intuition théologique, lorsqu'Eve prédit l'Eucharistie, manifestation de l'amour de Dieu :

« Demain, pour nous désaltérer comme une troupe
Lasse, à jeun,
Nous le prendrons, nous le boirons dans notre coupe,
Tous, chacun.
« Comme le vin qui passe et d'une table humaine
Fait le tour,
De l'une à l'autre main il renouera la chaîne
De l'Amour.
« De l'une à l'autre main il renouera la ronde
Jusqu'aux cieux,
La danse au cœur unique où palpite le monde
Avec Dieu. » (pp. 298-299)

Si l'évocation du calice aboutit à celle d'un partage du vin, à une dimension collective de l'Eucharistie alors méconnue dans l'Eglise catholique, c'est parce que l'imagination de Marie Noël est habitée par le thème de la chaîne et de la ronde. La puissance de la comparaison l'amène à imaginer une pratique correspondant à celle des églises protestantes !

Ainsi certaines de ses images peuvent-elles avoir une valeur théologique. Sa représentation de Dieu aurait pu donner à réfléchir aux théologiens à une époque où ils ne s'étaient pas encore avisés que Dieu a des côtés maternels[28]. De plus, poussant jusqu'au bout la comparaison de la mère et de Dieu, elle décrit de manière surprenante les relations de celui-ci avec sa créature :

« A la femme pareil quand le lait monte en elle,
Ardent, lourd,
Où pourra Dieu soulager sa grâce éternelle,
Dieu qui sourd ?
« Dieu jaillissant qui d'une créature aride
A besoin,
Dieu qui pour s'y jeter cherche une bouche vide
Près ou loin, » (p. 298)

[28] On les trouve cependant chez Saint Bernard et Saint Jean de la Croix.

Faut-il voir dans cette conception un pur produit de l'anthropomorphisme ou une intuition féconde ?

Ainsi la rédaction d' « Adam et Eve » a-t-elle influencé la pensée de Marie Noël, essentiellement par l'écriture, le rythme et les images. Son expérience confirme l'apport de la création littéraire souligné par J.-P. Jossua : « Il s'agit de la mise au jour, à travers la création de l'œuvre, d'une pensée qui ne peut éclore que de cette façon. »[29] Quant à la valeur théologique du poème, elle ne doit pas être appréciée à partir de son idée centrale, qui ne lui appartient pas en propre, mais à partir de ses images, qui donnent à penser.

« Adam et Eve » ne constitue pas l'état final de la réflexion de Marie Noël sur le problème du mal : il la hantera encore en 1930, après le décès d'une nièce âgée de quatre ans. Quelques années plus tard, elle devra s'accrocher aux convictions issues d' « Adam et Eve » pour ne pas se laisser à nouveau déchirer par l'opposition entre le Christ et Dieu. C'est seulement dans les années quarante qu'elle trouvera un apaisement durable, en voyant le mal comme un bien. Cependant, les réflexions qui l'y mèneront porteront elles aussi sur l'Eucharistie et la souffrance. « Adam et Eve » est donc un texte typique de la pensée de Marie Noël sur le mal, ainsi que de sa spiritualité, fondée sur l'amour associé à la mort à soi-même et à la souffrance, dont l'hostie lui fournit le modèle. Il exprime, notamment par ses images, les tendances et besoins inconscients, liés à son complexe d'abandon, qui sous-tendaient ses raisonnements et ses valeurs spirituelles.

Ce texte n'apportera pas au théologien la solution du problème du mal. Cependant il pourra le questionner sur certains aspects de Dieu, mais aussi sur lui-même, en lui rappelant que « les discours religieux élémentaires ou savants, comme les pratiques religieuses, naïves ou raffinées, sont toujours tributaires d'une archéologie psychique, devenue partiellement inconsciente. »[30] D'autre part même si, par sa longueur, ce poème semble ne pas confirmer la définition donnée par Vigny de la poésie, « perle de la pensée », certains passages peuvent fournir au langage théologique un modèle de concentration. Il en est ainsi de l'hypallage « calmer à ton besoin ma plénitude » (p. 289), où l'interversion des compléments exprime le besoin paradoxal qui inspire le don de soi.

---

29 *Op. cit.*, p. 203.

30 A. Godin, *Psychologie des expériences religieuses*, Paris : Le Centurion, 1986, p. 16.

Réservez les dates du prochain

COLLOQUE HOKHMA 1992

Sur le thème :

« Comment vivons-nous, prions-nous et concevons-nous l'Unité de l'Eglise ? »

Avec des intervenants du christianisme évangélique, du christianisme réformé et du christianisme catholique.

Il aura lieu du **dimanche 30 août à 18 h. au mardi 1er septembre à 18 h.**,
à **Crêt-Bérard** (Maison de rencontre de l'Eglise réformée du Canton de Vaud), en Suisse Romande.

Prix du colloque : 150 FS par personne.
Prix subventionné pour participants venant de France et pour étudiants : 100 FS.

Inscriptions par écrit à l'adresse de Hokhma Suisse-Romande.

Bluma Finkelstein : *L'écrivain juif et les Evangiles*
Ed. Beauchesne, Paris 1991, 146 p.

Bluma Finkelstein, professeur à l'Université de Haïfa, ne prétend pas apporter une réponse définitive au contentieux religieux qui oppose juifs et chrétiens. Elle cherche à l'éclairer par une présentation des œuvres littéraires d'auteurs juifs contemporains.

D'entrée de jeu, l'auteur, aux prises avec le christianisme, bouscule les bonnes consciences qui s'imaginent qu'une simple cohabitation fraternelle dans le dialogue arrangera tout avec le temps. « Le christianisme comme religion de l'amour est une imposture. » En effet, comment rendre compte que l'amour professé et vécu par Jésus ait pu, à travers les siècles, conduire ses disciples à la phobie de la vengeance ? En déjudaïsant Jésus de Nazareth !

Bluma Finkelstein s'interroge alors sur l'opportunité de la littérature juive française de ce XXe siècle qui cherche, d'une part, à faire comprendre aux chrétiens quelles ont été leurs responsabilités dans le déploiement des pogroms, des inquisitions et des camps de la mort et, d'autre part, à leur montrer combien Jésus est un Juif. Ces auteurs font-ils bien d'agir ainsi ? Le dialogue est-il possible ? N'assistons-nous pas, en fin de compte, à un repli derrière des monologues inconciliables ? Un pont entre les théologies chrétienne et juive est-il pensable ? D'emblée Bluma Finkelstein récuse ces possibilités. Il n'y a qu'une seule vérité, celle de son peuple, pour ne pas dire la sienne. Aussi, dans cette présentation et analyse des œuvres de divers auteurs juifs français du XXe siècle, conteste-t-elle l'intérêt de cette littérature qui cherche à établir une passerelle entre les deux religions dont l'une se dit héritière de l'autre alors qu'elle s'est presque toujours comportée en usurpatrice. Pour B. Finkelstein, l'auto-justification juive est une utopie, un aveu de responsabilité, et une perte de temps car le dialogue est faussé dès le départ à cause du mythe anti-juif élaboré par les chrétiens et parce que l'homme Jésus est au centre de ce débat. Si la forme change, le fond persiste. L'auteur passe donc en revue les œuvres d'Albert Cohen, d'André Schwarz-Bart, d'Edmond Fleg, de Wladimir Rabi et d'Elie Wiesel et dénonce la faiblesse et les dangers des œuvres de ces écrivains qui tentent de « récupérer » Jésus, « ce personnage qui fascine mais par qui le scandale arrive » (p.24).

Dès le départ, les intentions de B. Finkelstein sont claires : « Dire vrai » même si cela fait mal. « Le seul dialogue possible est à ce prix-là » (p.13). Elle ne ménage donc pas sa plume et s'en prend, en fait, à l'Eglise romaine. Chez elle, toute la chrétienté est englobée dans cette seule Eglise. « Pour tout chrétien qui pratique sa religion, tous les chemins doivent nécessairement mener à Rome » (p.12). Nous touchons ici à la grande lacune de cet ouvrage : la méconnaissance des autres courants de la chrétienté. Il y a aujourd'hui plusieurs christianismes comme il y avait autrefois plusieurs judaïsmes, dont celui de Jésus. De sorte que la tendance protestante, dont nous faisons partie, se

sent mal à l'aise dans cette confrontation purement bilatérale, et même tout à fait étrangère, car elle ne saurait se reconnaître dans les caricatures réductrices de l'auteur. Cela ne signifie pas forcément qu'elle ait tort. Son erreur vient de la confusion entre christianisme et institution romaine. Aucune théologie Réformée n'a jamais prétendu que la Loi était périmée et n'avait plus sa raison d'être dans la pensée chrétienne. Dans nos célébrations hebdomadaires, le rappel de la Loi a sa place, et le décalogue est enseigné aux catéchumènes.

Que l'auteur en veuille à l'apôtre Paul est une chose, qu'elle ait raison dans son appréciation en est une autre car sa perception de la théologie paulinienne est partisane et une fois encore observée à travers le prisme du catholicisme romain ou du fondamentalisme évangélique. Le dualisme Esprit-Lettre (Chrétiens-Juifs) est particulièrement mal compris par l'auteur. Opposer l'observance de la Loi (judaïsme) à l'abrogation de la Loi (christianisme) est un faux problème. Dans la réalité, il ne s'agit nullement de supprimer, voire de laisser tomber en désuétude, aujourd'hui, ce qui était fondamental, hier, mais bien de tenir compte sérieusement, et plus que jamais, de l'intention (Esprit) du législateur de la Loi plutôt que de s'empêtrer dans une observation légaliste et obscurantiste du prescrit de cette même Loi (Lettre). Si Jésus dit n'être pas venu abolir la Loi mais l'accomplir, c'est peut-être que cette Loi a un « plus » qu'il nous faut apprendre à redécouvrir. Est-il impossible de le faire tous ensemble ? Après tout, le pharisaïsme talmudique n'a que peu de liens avec le judaïsme des Prophètes du Premier Testament, mais également avec les judaïsmes des Sadducéens, des Samaritains, des Zélotes, des Esséniens de Qumran… et celui de Jésus. Le radicalisme dans lequel se sont enfermés les tenants du mouvement talmudique est postérieur à la chute du Temple et de Jérusalem et nul n'ignore dans quelles conditions l'Académie de Yabneh fut fondée par Rabban Yohanan ben Zakkaï. Il ne suffit pas toujours de vouloir ôter les œillères d'autrui, il faut pouvoir se défaire librement des siennes, « exorciser ses propres démons ». Les multiples controverses entre Hillel et Shammaï, entre Gamaliel et Yoshua ou entre Ben Zoma et les sages, prouvent suffisamment que le pharisaïsme était loin d'être unanime et qu'il s'est souvent imposé par la force de quelques potentats.

Pour le reste, il faut avouer que l'ouvrage intéressera surtout les chrétiens par sa dénonciation d'un christianisme rarement exempt de despotisme.

Il est impensable, dans le cadre de cette recension, d'aborder les différents points de vue des auteurs étudiés et présentés par B. Finkelstein. Il serait également périlleux de les juger à travers la pensée d'une tierce personne. Il nous faudrait donc d'abord lire ou relire la plupart de ces romans auxquels l'auteur se réfère. C'est, très certainement, un des grands mérites de cet ouvrage, de nous donner l'envie de redécouvrir ou de découvrir des œuvres qui ont peut-être échappé à notre vigilance.

Les tentatives de ces Cohen, Schwarz-Bart, Fleg, Rabi et Wiesel sont-elles vraiment vaines parce que sans grand écho dans nos débats contemporains ? Nous ne le pensons pas. Il faut du temps, beaucoup de temps pour que les idées mûrissent et fassent du chemin. Même si c'est depuis moins longtemps que leurs frères juifs, il y a bientôt cinq cents ans que les chrétiens

réformés en font l'expérience. Eux qui ont su, au cours des siècles, entreprendre avec le judaïsme un dialogue différent et plus nuancé. La tolérance est une intolérance, voire un crime, si elle occulte l'intelligence et décourage la quête de la vérité.

Quoiqu'il en soit, ce Jésus, perçu par nos frères juifs, a un regard humain qui n'est pas pour nous déplaire et rendu à lui-même, rejudaïsé en quelque sorte, il est vraiment sympathique, au sens étymologique du terme, et proche de celui que nous confessons. Nous en sommes convaincus, les chrétiens de cœur et d'esprit ne manqueront pas de se laisser interpeller et déranger par les différents visages d'un Jésus présenté par ces auteurs juifs français du présent siècle. Quant à nos amis Juifs, gageons qu'ils sauront faire la part des choses dans cette critique acerbe dûe à une vision étriquée et passablement éculée du christianisme. Il faudra encore attendre des générations de chrétiens hébraïsants et de juifs s'adonnant à l'étude du christianisme pour espérer élucider, dans la paix et le souci de la vérité, ce problème lancinant qui sépare les deux religions depuis bientôt deux millénaires. La question soulevée par ce livre mérite l'intérêt de tous.

La présence d'un glossaire aurait pu rendre l'ouvrage accessible à un public plus large, moins initié.

Jean-Joseph Hugé

Jacques Wanty : *Le mal est-il un scandale ?*
Ed. La Longue Vue, Bruxelles, 1990, 185 p.

Ceux qui attendent une réponse tranchée à la question posée par le titre de l'ouvrage seront déçus. Pourra-t-on jamais épuiser le débat sur pareil sujet ? Dire le sens du mal relève de la gageure. Fondamentalement inhérent à la vie, le mal est partout et, aussi, relatif. C'est le grand mérite de cet ouvrage de nous le rappeler.

Jacques Wanty, qui se présente comme « catholique croyant et même pratiquant, mais avec toutefois de larges plages de doute et même d'agnosticisme » (p.124), n'est ni théologien ni philosophe. Ingénieur de formation, administrateur de plusieurs bureaux d'étude, il a enseigné quelque dix ans « l'analyse de systèmes » en 3e cycle à l'Université de Paris-Dauphine. Né en 1919, l'auteur fait preuve d'une vaste érudition, mais qui date parfois. Cela se sent et se ressent tout au long de cet ouvrage de vulgarisation. L'analyse méthodique, qui s'adresse à un public de non-spécialistes, puise ses informations en des sources aléatoires, discutables, éculées. Un coup d'œil sur la bibliographie en fin de volume rend compte de la fragilité des informations théologiques étayant la pensée de l'auteur. Fortement marqué par une culture latine, J. Wanty semble connaître, dans les grandes lignes, l'histoire et les traditions de son Eglise qu'il n'hésite pas à critiquer, sans esprit polémique, par la désarticulation des mécanismes mis en place au cours des siècles et par le jeu subtil de questions ouvertes et de remarques pertinentes. Ainsi, l'auteur entreprend une investigation sur la présence du mal dans le monde et tente de nous offrir une synthèse de la pensée philosophique et religieuse abordant ce sujet.

La connaissance du judaïsme est assez superficielle et partiale, celle du christianisme est liée à l'enseignement confessionnel de l'Eglise romaine, la compréhension des textes bibliques est plutôt littérale et la perception du protestantisme ne dépasse guère celle de la thèse de Max Weber et des lieux communs des manuels scolaires anciens. L'assimilation des Vaudois aux Bogomiles et aux Cathares, pages 40 et 54, est un raccourci gratuit, dénué de tout fondement historique et scientifique. Si les Vaudois empruntèrent aux Cathares leur organisation et certaines de leurs pratiques et recommandations, leur théologie proto-protestante, par contre, était assez orthodoxe dans ses intentions premières et n'avait rien à voir avec le dualisme modéré ou absolu des Bogomiles.

Ceci étant dit, cet essai sur le problème du mal ne cherche pas à donner une quelconque réponse claire, précise et définitive aux questions qu'il pose. J. Wanty tente, tout au plus, de percer le mystère d'une réalité trop tangible et partout présente. Il s'attaque avec courage aux dogmes et tabous de son Eglise et ne manque pas de rappeler les erreurs et abus du passé.

Le premier chapitre aborde les principales causes de la souffrance et du mal dans le monde. Le deuxième nous rappelle de façon synthétique les grands axes de la pensée philosophique et religieuse face au problème du mal. Un troisième chapitre, plus scientifique, oppose créationnisme et matérialisme sur l'origine de l'univers et de l'homme.

Au quatrième chapitre J. Wanty examine les variantes de la morale et les fluctuations des tabous dans le temps et l'espace. Au cinquième, il nous redit les conceptions sur la vie et la mort dans les principaux courants philosophiques et religieux, à l'exception de la doctrine chrétienne qui fait l'objet du sixième et dernier chapitre. Une brève conclusion exhorte les hommes à la découverte du bonheur qui n'est pas forcément dans le progrès technique et la prospérité matérielle. Néanmoins, cette quête théologique aurait pu être poussée plus avant et aborder le point de la difficile liberté de l'homme et les controverses sur l'omniscience et l'omnipotence de Dieu intrinsèquement liées à toute investigation sur le mal.

Ce dernier chapitre – le plus intéressant – consacré aux thèses chrétiennes est un survol de l'évolution historique de l'éthique chrétienne à propos du mal. Si nous ne pouvons prévoir l'horizon vers lequel nous marchons, nous pouvons plus facilement dire d'où nous venons et ce n'est pas toujours brillant.

Pour résumer l'ouvrage en deux lignes, J. Wanty aurait peut-être choisi celles-ci : « Le mal est largement le produit du hasard et de la nécessité… Quant aux errements personnels (humains), seul l'individu est responsable » (p.170). Mais J. Wanty n'en est pas pour autant pessimiste. Si le christianisme, porteur d'une Bonne Nouvelle, s'est enlisé dans « une idéologie religieuse sombre et terrible, en dépit de la lumière de la Rédemption » (p.171), il ajoute, plus loin, que « le mal dans le monde est largement équilibré par le bien (p.176) et que « les atrocités de ce siècle provoquent un opprobre général, de nature éthique » (p. 177). Signe, peut-être, d'une maturité psychologique de l'homme et de l'humanité. Du moins, espérons-le.

On regrettera l'absence de notes en bas de page donnant les références bibliographiques précises dont l'auteur fait pourtant un abondant usage.

Cet ouvrage, au demeurant facile à lire, s'adresse à un large public. Et malgré ses faiblesses et lacunes, dénoncées plus haut, c'est un livre que nous avons beaucoup apprécié pour la clarté de l'exposé, pour sa pertinence audacieuse, pour sa franchise et l'ouverture du dialogue, pour sa critique d'un enseignement reçu et sa sereine tentative d'impartialité.

—————————————————————— **Jean-Joseph Hugé**

Gabriel Ringlet : *Eloge de la fragilité. L'actualité à fleur d'évangile.*
Ed. Duculot, collection « spiritualité »,
Paris - Louvain-la-Neuve, 1990, 200 p.

Outre une invitation, en guise d'introduction, marquée par ces mots de Jean Sulivan : « Dieu est encore le Pauvre qui va sans bruit dans l'herbe du monde » et une finale qui est davantage un appel et un envoi qu'une conclusion, l'ouvrage se compose de huit chapitres au long desquels s'ébauche l'éloge de la promesse, de la séduction, de la pénurie, de la démesure, du profit, de la blessure, de la traversée et de la fragilité. Chaque chapitre est lui-même formé d'une série d'homélies (en tout 55) assez brèves, aux titres accrocheurs, et qui sont davantage une actualisation de la Parole, une approche contextuelle moderne de l'Evangile où se superposent et s'entrelacent les « nouvelles » et la « Bonne Nouvelle ». Avec Ringlet, le fait divers devient Parabole et l'anecdotique proclame l'Evangile.

Prêtre, vice-recteur et professeur à l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve, Gabriel Ringlet ne prend jamais le ton doctoral ou clérical de quelqu'un qui sait, mais plutôt celui d'un journaliste qui découvre dans les événements quotidiens une part de vérité qu'il convient de mettre en exergue pour qu'elle n'échappe pas au commun des mortels et il le fait avec tendresse car comme le rappelle ce proverbe arabe cité en-tête de la Finale « Le soupir d'une jolie fille s'entend plus loin que le rugissement d'un lion. » La communication de Dieu passe par l'incarnation et humour rime mieux avec amour que discours.

Ringlet ne badine pas avec la vérité, il nous la sert d'un clin d'œil amusé et va droit au but. De belles pensées percutantes, édifiantes et passionnantes. Nous sommes loin des sentiers battus et rebattus par les moralistes et cléricaux de tout poil. A fleur d'Evangile, l'actualité devient Parole de Dieu pour l'homme d'aujourd'hui. Un livre plein de poésie, de fraîcheur journalistique et empreint d'une grande saveur évangélique. Un grand cru de spiritualité qui témoigne, avec beaucoup de discrétion, d'une excellente et pertinente érudition biblique. Le tout aura valu à son auteur le prix Henri Davignon 1990 de l'Académie royale de langue et de littérature française (de Belgique). Ces pages qui chantent la blessure de l'Evangile et celle de l'actualité, faisant l'éloge de la Fragilité - celle de Dieu et celle des hommes - ont de quoi nourrir notre réflexion et enrichir bien des prédications

hebdomadaires et, même, nous donner le goût de découvrir et de dire la Parole autrement.

Tables et index, fort complets, aident le lecteur a repérer les textes bibliques, les dimanches de la liturgie et aussi à retrouver les personnages, les objets, les lieux, les passages et les mots qui traversent ce livre et disent, avec optimisme, la fragilité de la foi et de la vie.

Jean-Joseph Hugé

Léon Poliakov : *Les Samaritains*

Ed. du Seuil, Paris, 1991, 185 p.

A propos des Samaritains, Joseph Kessel écrivait en 1926 : « Je suis allé voir ce qui reste de ces Juifs, les plus purs de la race, puisqu'ils n'ont jamais quitté le sol de leurs ancêtres, qu'ils n'ont subi aucun mélange, et qu'ils vivent encore selon les rites qui les régissaient il y a trente siècles. »

Cette phrase, en tête de l'ouvrage, résume fort à propos l'état actuel de la recherche scientifique concernant l'origine des Samaritains. Léon Poliakov, érudit octogénaire juif, né à Saint-Pétersbourg et vivant en France depuis 1920, directeur honoraire de recherches au CNRS, et maniant la plume avec dextérité, nous livre, en 150 pages d'un style concis et alerte, la quintessence de la question. Les Samaritains ne seraient autres que les héritiers « résiduels » de l'Israël du Nord ayant su, malgré les multiples vicissitudes de l'histoire, résister à l'assimilation pure et simple de la foi Yahviste judéenne.

L'hypothèse n'est pas neuve. L'auteur est abondamment tributaire de ses prédécesseurs, il l'avoue d'ailleurs humblement. Il est assez redevable à l'ouvrage de J.A. Montgomery : « The earliest Jewish sect « dont la traduction française est parue aux Editions Œil, en 1985, sous le titre « Les Hommes du Garizim. »

Le livre de Poliakov se scinde en quatre parties.

La première, de loin la plus intéressante, compte six chapitres abordant successivement les origines, le conflit ouvert, le schisme et ses premières conséquences, les Samaritains et les Juifs sous l'occupation romaine, la diaspora et les doctrines des Samaritains. En interlude, l'auteur fait également état de la rapacité dont ont fait preuve les occidentaux à l'égard des manuscrits samaritains soit quelque 2 276 ouvrages honteusement subtilisés par ruse sous prétexte de les comparer avec ceux de leurs soi-disant coréligionnaires britanniques, américains ou autres.

Dans la deuxième partie, Léon Poliakov rapporte les élucubrations et spéculations les plus répandues – propagées par de nombreuses sectes, souvent anglo-saxonnes – à propos des dix tribus perdues et prétendument retrouvées.

Les troisième et quatrième parties brossent un tableau historique des Samaritains qui ont vu le déclin de leur population sous la domination musulmane et sa légère remontée au XXe siecle grâce à l'immigration croissante des sionnistes européens qui permit, par le jeu des mariages, une augmentation sensible de leurs effectifs.

En conclusion, Poliakov souligne la quasi unanimité des samaritanologues à penser que le premier lieu saint en Israël fut bel et bien le Mont Garizim où les dix tribus du Nord offraient à Dieu leurs sacrifices avant la création du grand Israël avec l'avènement de David au trône de Juda et l'érection du Temple de Jérusalem sous Salomon.

Ainsi, Les Samaritains formeraient « la strate la plus ancienne du Judaïsme » (p.147).

En appendice, Gilles Firmin montre l'intérêt (relatif ?) du Pentateuque samaritain dans la recherche biblique historico-critique.

L'ouvrage, sans index, complété de notes en fin de volume, constitue une vulgarisation qui présente le fond du débat et ouvre des pistes de réflexion sur un sujet d'intérêt certain.

Jean-Joseph Hugé



Prendre le temps sans perdre, donner du temps to en le gagnant, c'est un idé lutter avec ou contre temps pour le dominer l'habiter, c'est un comb Ce combat que mènent subissent beaucou d'Occidentaux parc typiquement moderne. M il n'est pas entièreme nouveau. Sous des form différentes, on en découv les traces dans les textes Nouveau et même l'Ancien Testament. Il e millénaire et il touche a fibres centrales l'existence, au sens de la et de la mort.

A travers un changement coeur, nous pouvons no laisser réconcilier avec no temps, passer de l'agitati et la division intérieure renoncement créatif permet de choisir pour vivr

Nous n'avons pas abordé la question du temps par sa dimensi philosophique, scientifique ou historique, ou par une étude comparée l'histoire des religions. C'est plutôt une démarche méditative qui nous orienté, et nous vous proposons d'y entrer avec nous.

BULLETIN DE COMMANDE

à découper et à renvoyer à
PBU 21 rue Serpente 75006 Paris

NOM.. Prénom.......................................

Adresse..

Je commande ...... Ex. de l'ouvrage » LE TEMPS POUR VIVRE«
au prix unitaire de : 79,00 Fr.

Participation aux frais de port : 10,00 Fr.
Plus un catalogue gratuit

TOTAL : ....Fr.

Date :........................ ; Signature :

RENSEIGNEMENTS

Tarif 1992

La revue *Hokhma* publie trois numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

ABONNEMENT	Suisse	France	Belgique
étudiants	25 FS.	70 FF.	460 FB.
normal	31	90	550
soutien, à partir de :	100	300	1300
PRIX DU NUMÉRO : (excepté 46-47)			
étudiants	9 FS.	25 FF.	180 FB.
normal	11	35	230
N° 46-47	15	55	360

Pour tout réglement, veuillez indiquer précisément l'objet de la commande.

Les demandes d'abonnement, le courrier et les paiements doivent être adressés aux pays respectifs des lecteurs :

SUISSE :

REVUE THEOLOGIQUE HOKHMA
Mme Claudine Gentizon
Isabelle de Montolieu 107
CH-1010 LAUSANNE
CCP 10-24712-6 Hokhma

Le N° 46-47 est disponible à la Librairie Robert Estienne, route des Acacias 5, CH-1227 Acacias Genève.

BELGIQUE :

J.-J. Hugé – Hokhma
107, rue de la Garenne
B- 7658 WIERS
C.G.E.R. 001 1324462 03

FRANCE ET AUTRES PAYS :

HOKHMA
Effigie Communication
1 rue d'Aix F-13510 EGUILLES
Nouveau CCP : 10 258 19 K Marseille
Chèques à l'ordre de : *Hokhma*

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse française. La revue *Hokhma* n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.

ISSN 0379 - 7465

HOKHMA

un esprit, une équipe

La revue Hokhma
vit de rencontres
d'étudiants et de théologiens
de différentes
facultés et églises protestantes.
Elle cherche à stimuler
le partage de l'espérance chrétienne
entre croyants d'horizons divers,
en favorisant la réflexion et la prière communes.
Dans ce cheminement, l'équipe Hokhma souhaite
contribuer à un renouveau de la foi,
autant par le moyen de la revue
que par diverses rencontres et publications.

Partage

Hokhma place au cœur de sa démarche
l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant,
Père, Fils et Saint-Esprit
qui se fait connaître aux hommes
par les Ecritures.
Etre fidèle à sa Révélation
comprend une double exigence :
penser la foi dans la crainte du Seigneur
et ancrer ses efforts
dans la communion de l'Eglise.

Fidélité

L'étude des Ecritures implique une attitude
à la fois positive et critique
à l'égard des méthodes d'approche de la Bible.
Par ce discernement, Hokhma désire être un lieu
où la recherche se met au service
de la meilleure compréhension possible du texte.
Dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture
et l'ouverture aux interrogations
du monde contemporain,
Hokhma s'efforce de lire et d'interpréter
les Ecritures à l'écoute de l'Esprit Saint.

Recherc

Hokhma, trois fois par an
essaiera de mériter son nom :

« Etre scier
dans la cra
du seul sag